هذه رسالة في التوحيد متعلقة بشرح سوالين احدهما لبعض المعتزلة وثانيهما لبعض الكفار وشرح غيرهما مما يتعلق بالمقام نفع الله بها الانام بجاه سيدنا محمد محمد ومن تبعه في البدا والختام لحضرة استاذنا وملجانا وملاذنا خاتمة المحققين العالم العلامة والبحر البحر الهمامة السيد الشيخ محمد الدمنهوري اطال الله بقاه ورفع قدره واعلاه
امين

جواب سوالين تاليف شيخنا سيدنا ومولانا الشيخ محمد الدمنهوري لازال للمعارفه لا مقتبسين نوري الشافعي المصري الازهري حفظه الله تعالى وابقاه ورفع قدره واعلاه ونفعنا به والمسلمين
امين



هذا كتاب عمدة اهل السنة واليقين في الرد على من خالفهم من المبتدعين للشيخ الاسلام العلامة شيخنا الدمنهوري حفظه الله
امين

سيدنا ومولانا الشيخ محمد الدمنهوري حفظه الله تعالى وابقاه ورفع قدره واعلاه
امين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى اجاب السائلين وقضى على عباده المحسنين والمسيئين والصلاة والسلام على من فرق بين الهدى والضلال وعلى اله واصحابه التابعين له فى الاقوال والافعال اما بعد فيقول الفقير الى ربه الغنى الغفار محمد الدمنهورى ذوى المآثم والاوزار غفر الله له ولوالديه ولمن انتمى اليه انى قد كنت فيما مضى الفت رسالة فى شرح السؤالين الاتيين اولهما من طرف المعتزلة وثانيهما من طرف الكفار لكنها لما كانت خالية عن بعض كلام يحتاج اليه المقام شرعت الان فى رسالة اخرى غير خالية عن هذا المرام وذكرت فيها ايضا الرسالة الاولى بتمامها ليكون فيها الكفاية لاخذ بزمامها مستمدا لها من الكتب المعول عليها وهى المواقف للعضد وشرحها للسيد الجرجانى وشرح الكبرى للشيخ السنوسى ونشر الطوالع للمرعشى وشرح ابى عذبة على حفيدة الشيخ السنوسى وعلى منظومة ابن الشحنة فى التوحيد والفقه الاكبر والوصية وكلاهما للامام الاعظم ابى حنيفة النعمان وشرحاهما وشرح الجلال الدوانى على عقايد العضد ومقدمات الشيخ السنوسى وشرح الجوهرة لمصنفها الشيخ اللقانى ورسالة الشيخ العدوى التى جمعها تلميذه شيخنا الشيخ الامير وسماها مطلع النيرين فيما يتعلق بالقدرتين وغيرها من الكتب المعتبرة التى ستطلع عليها وسميت هذه الرسالة عمدة اهل السنة واليقين فى الرد على من خالفهم من المبتدعين وقد اطلت فى بعض المواضع منها الكلام لاحتياج الطالب له فى تمام فهمه للمرام وجعلتها فى ثلاثة ابواب الباب الاول فى السؤال الاول وجوابه اجمالا وتفصيلا وما يتعلق بذلك من شرح انه لا يجوز الاحتجاج بالقضا والقدر ومن شرح انه يجب الرضا بالقضا الذى من جملته المعاصى ومن شرح ان ارادة الله تتعلق بالخير والشر وانها غير الرضا والامر والعلم عند الاشعرية والماتريدية خلافا للمعتزلة ومن شرح الرد عليهم فى ذلك ومن شرح الرد عليهم فى قولهم ان ارادة القبايح قبيحة كخلقها وايجادها ومن شرح ان الطاعة والمعصية امارتان شرعيتان على الثواب والعقاب لا سببان عقليان لهما عند اهل السنة خلافا للمعتزلة ومن شرح ما تمسكت به على قولهم ان العبد يخلق افعال نفسه الاختيارية بقدرته مؤثرة فيها ومن شرح انواع الشرك الستة ومن شرح انواع الكفر ومن شرح قوله صلى الله عليه وسلم

ستفترق

ستفترق امتى ثلاثا وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة قيل ومن هى قال الذين هم على ما انا عليه واصحابى ومن شرح ان المذاهب فى افعال العباد ثلاثة مذهب اهل السنة ومذهب الجبرية ومذهب المعتزلة ومن شرح الكلام على الامام ابى الحسن الاشعرى والامام ابى منصور الماتريدى ومن تبعهما ومن شرح غير ذلك كما يعلمه من تتبع الكلام الاتى فيه ونص السؤال الاول هل المعصية كالكفر والزنا بقضا الله تعالى وقدره او هى بمحض فعل العبد واذا كانت بالقضا والقدر فكيف ان الله تعالى يعذب عبده عليها ويذم على فعلها والحال ان العبد لا قدرة له على منع قضائه تعالى وقدره وقد قال سبحانه وتعالى ولا يظلم ربك احدا وهو الحكم العدل اللطيف الخبير والجواب عن هذا السؤال اجمالا الذى هو من طرف المعتزلة القائلين ان العبد يخلق افعال نفسه الاختيارية بقدرته مؤثرة فيها وان المعصية ليست بارادته تعالى ان تقول نعم المعصية بقضاء الله تعالى اى ارادته وبقدره اى بفعله اى خلقه وايجاده فلا قدرة للعبد على منعها خلافا للمعتزلة وسيتضح لك ذلك فى الباب الثالث تحقيق الكلام على القضا والقدر ولما ذمه وتعذيبه عليها فلان له فيها مدخلا بكسبه لها الذى قال به اهل الحق فيه يعاقب ويذم ان كان مكسوبه معصية كما انه به يثاب ويمدح ان كان مكسوبه طاعة وهذه الطاعة والمعصية امارتان شرعيتان على الثواب والعقاب لا سببان عقليان لهما خلافا للمعتزلة الذين من طرفهم هذا السؤال كما سيتضح لك ذلك مما بعد مع زيادة كلام الشريف يتعلق بهذا المقام فانتظر ولمخالفته الامر والنهى على انه تعالى لا يسئل عما يفعل بحكم ربوبيته وكمال علمه وحكمته الباهرة ونحن المسئولون بحكم العبودية والمملوكية وانظر تفسير قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فى روح البيان وحواشى البيضاوى وقد ذكرته عنهما فى رسالتى فى تنزيهه تعالى عن الاغراض فى افعاله واحكامه فانظرها تعلم ولا يجوز الاحتجاج بالقضا والقدر على ما سيأتى تفصيله وسأذكر لك فى الباب الثانى معنى الكسب وانه المكلف به فانتظر واما تفصيله فهو ان تقول نعم المعصية بقضا الله اى ارادته وبقدرة الله اى بخلقه وايجاده لا بارادة العبد وفعله اى ايجاده خلافا للمعتزلة القائلين انها بارادة العبد وبفعله اى ايجاده فالعبد يخلق افعال نفسه الاختيارية بقدرته مؤثرة فيها اهـ وتمسكوا على ذلك بشبه ستعلمها مع ردها بالادلة مع التحقيق والتوضيح ومما يرد قولهم هذا قيام الدليل على عموم قدرته تعالى وارادته قال الله تعالى والله خلقكم وما تعملون اى وخلق عملكم وستعلم فى الباب الثانى تحقيق الكلام على

لا بارادة العبد ولا بفعله اى خلقه ولا ايجاده

هذه الآية وقال الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر قال الشيخ السنوسي في شرح قواعده
ومن الجهل بقواعد الاعراب جعل بعض المعتزلة جملة خلقناه من قوله تعالى انا كل
شيء خلقناه بقدر في موضع الصفة لشيء حتى اخذ هذا البعض من مفهوم الصفة ان
هناك شيئا غير مخلوق لله وهو افعال الحيوانات الاختيارية على مذهبه الفاسد
ولو عرف قواعد الاعراب لفهم ان جملة خلقناه لا محل لها من الاعراب لانها مفسرة
للعامل في كل من باب الاشتغال فيؤخذ من تعميم الخلق لكل شيء بطلان مذهب
القدرية اهـ رحمه الله وقال الله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى والتقدير
والله اعلم وما رميت اختراعا اذ رميت اختيارا واكتسابا ولكن الله رمى اختراعا هكذا
فسرها العلماء على ان المعتزلة قالوا كما قال اهل السنة ان الله تعالى هو الخالق لقدرة العبد
وارادته وللداعي فعله من الميل اليه والشهوة له وقوة تصميم العزم عليه طاعة كان هذا
الفعل او معصية وانه تعالى عالم بوقوع هذا الفعل من هذا العبد وح كان الحسن لهؤلاء
المعتزلة ان يقولوا ايضا انه تعالى هو الخالق لافعال هذا العبد الاختيارية والمريد
لها طاعة كانت او معصية كما قالت به اهل السنة رضي الله تعالى عنهم فان قلت اذا
لم يكن لنا قدرة على ايجاد شيء من الفعل فكيف ينسب لنا العمل وكيف يصح تكليفنا
ومخاطبتنا به قال الله تعالى وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله وقال صلى الله
عليه وسلم لن يدخل احدكم الجنة بعمله وقال اعملوا فكل ميسر لما خلق له وذلك
كثير في الكتاب والسنة اجيب بان النسبة الينا ومخاطبتنا بتحصيله من حيث انه
كسب اكتساب لا من حيث انه ايجاد واختراع وكذا يجاب بهذه الحيثية عن ذمنا
وعقابنا ومدحنا وثوابنا على هذا الفعل على انه تعالى لا يسأل عما يفعل ونحن ا
لمسؤلون والحاصل ان قدرة العبد تعلقت عند اهل السنة على سبيل الكسب والا
كتساب ببعض الافعال وهو الافعال الاختيارية اي التي له فيها الميل والاختيار والقصد
حتى يرى بحسب الظاهر انه الفاعل لها واما قدرة الله تعالى فقد تعلقت بهذا الفعل
على سبيل الايجاد والاختراع ظاهرا وباطنا وانما قيدنا بالافعال الاختيارية لان
الافعال الاضطرارية كحركة المرتعش تعلقت بها كالعبد قدرة الله باتفاق منا
ومن المعتزلة فهي مخلوقة له تعالى اتفاقا وستعلم في الباب الثاني ايضاح هذا
المقام وغيره بما لا مزيد عليه فانتظر وبالجملة الحق ان الله سبحانه وتعالى هو
الخالق لجميع افعال عباده ولا قدرة لهم على نفعها كما انه تعالى هو المريد لها خلافا

المعتزلة

للمعتزلة كما علمت ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن قال الجلال الدواني في شرحه على
عقائد العضد هذا مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم وفيه دليل على انه تعالى مريد
للكائنات اهـ رحمه الله تعالى ومع ذلك لم يكن حجة للعبد على ربه لانه تعالى جعل له كسبا
بينه اهل الحق به يثاب ويعاقب ويمدح ويذم ويعاقب وامره ونهاه على لسان
انبيائه ولانه سبحانه وتعالى لا يسأل عما يفعل وبهذا الكسب يظهر بطلان احتجاج الفسقة
على ما صدر منهم من الفسق كالزنا حيث يقولون انه بقضا الله وقدره ولم يكن بقدرتنا فنحن
مجبورون عليه ووجه بطلانه والرد عليهم ان نقول القضا والقدر لا يسلب قدرتكم
على كسب الفسق عند خلق الاختيار والميل له فانتم الجانون بايجاد ذلك العزم المصمم عند
خلق الميل والاختيار وسيتضح لك ذلك مما سيأتي ولا يسأل العبد في القيامة عن قضائه
تعالى وقدره وانما يسأل عن امره ونهيه فاطلب ربك من حيث يطلبك ومعناه انك
تطلبه بامره ونهيه ولا تطلبه بقضائه وقدره لان ذلك لا حجة لك فيه عليه و
من هنا قال العلماء كل من احتج بالقضا والقدر خروج عن الشرع الشريف اهـ على ما في
تفصيله في كلام شيخنا الشيخ الشرقاوي قال ابن عطاء الله ان الله تعالى لا يسأل الخلق عن
ذاته ولا عن صفاته ولا عن قضائه وقدره وانما يسألهم عن امره ونهيه اهـ فاذا
خالف العبد امر الله تعالى ونهيه فلا ينفعه الاعتماد على القضاء والقدر وهو ح كمن
القى نفسه فوق جبل وقال لا يموت احد الا بالاجل وكمن شرب السم القاتل
وقال كل مقدر وحاصل او سرق مال شخص واكله وقال هذا رزق يسره الله لي و
سهله وبالجملة لا حجة لهذا العبد الذي خالف امر الله ونهيه ومع ذلك ينسب نفسه
للعمل بالتوحيد وهو من شرار العبيد ولم يدر هو العبد ان ابليس كان من عظماء العباد
فعبد الله ثمانين الف سنة ومع ذلك لعنه اللعنة السرمدية واشقاه شقاوة الابدية
بمخالفة امره ولم ينفعه ولا منعه من ذلك القضا والقدر وقد عاتب الله السيد آدم
صلى الله عليه وسلم والسيدة حوا على اكلهما من الشجرة واخرجهما من الجنة لمخالفتهما
امره ونهيه ولم يتركهما ولم يعذرهما مع ان ذلك مقضي ومقدر عليهم ازلا ولم يحتجا بالقضا
والقدر لكن لا يخفى عليك العقيدة في سيدنا آدم كباقي الانبياء عليهم الصلوة والسلام
فان امثال ما ذكر امر ظاهري مؤول بما يليق باخلاقهم المرضية وقد رتب الله على
من يفعل المعاصي مع كونها بقضائه وقدره الحد وحد الزنا في المحصن برجمه وفي غيره جلده
وحد شارب الخمر بالجلد وحد السارق بقطع اليد وبالجملة لا يجوز ترك الاسباب اتكالا

على القضا والقدر ولذا قال الشيخ اللقانى فى شرحه على جوهرته عند قوله فيها و
عندنا ان الدعا ينفع ما نصه الدعا افضل من السكوت تحت القضا والقدر لكن بحسب التوايل و
البواعث وافتى العز بن عبد السلام بان من قال لا حاجة بنا الى الدعا بنا على ان ما سبق به
القضا والقدر كاين فقد كذب وعصى ويلزمه ان لا ياكل اذا جاع وان لا يشرب اذا عطش
بنا على ذلك ولا يقوله مسلم ولا عاقل اه وكذا ذكر شيخنا السنوانى فى حاشية على عبد
السلام حيث قال فى هذه الحاشية وسيل العز هل يعصى من قال لا حاجة بنا الى الدعا
لانه لا يرد القضا فاجاب بانه يعصى ويلزمه ان يقول لا حاجة بنا الى الطاعة و
الايمان لان ما قضاه الله تعالى من الثواب والعقاب لا بد منه وما يدرى هذا الاحمق
ان الله قد رتب مصالح الدنيا والاخرة على الاسباب ومن ترك الاسباب اتكالا على القضا
لزمه ان لا ياكل اذا جاع ولا يشرب اذا عطش ولا يتداوى اذا مرض وان يلاقى الكفار
بلا سلاح ويقول ما قضاه الله لا يرد وهذا لا يقوله مسلم ولا عاقل اه وقال بعض
شراح الجوهرة عند قولها فوز السعيد عنده فى الازل كذا الشقى ثم لم ينتقل فان قلت
اذا كان الامر كذلك فما فايدة العمل اجيب بان الله تعالى اجرى عادته الالهية فى
هذا العلم على اسباب ومسببات يترتب وقوعها اليها نظرا للصورة الوجودية وان
كان الكل بقضائه وقدره باعتبار الحقيقة الايجادية قال تعالى ان تتقوا الله يجعل
لكم فرقانا الاية وقال ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الاية وقال لئن شكرتم لازيدنكم
الخ ونحو قال من يعمل سوءا يجز به وقال فلولا انه كان من المسبحين للبث فى بطنه الى يوم يبعثون
فالفقيه العارف هو الذى يرد القدر بالقدر ويجلب القدر بالقدر ويعارض
القدر بالقدر بل لا يمكن الانسان ان يعيش الا بذلك فان الجوع والعطش والبرد
وانواع المخاوف والمحاذير هى من القدر والخلق كلهم ساعون فى دفع هذا القدر
بالقدر وهكذا كل من وفقه الله والهمه رشده فانه يدفع قدر العقوبة الا
خروية بقدر التوبة والايمان والاعمال الصالحة فان وزان القدر المخلوق فى
الاخرة وزان القدر المخلوق فى الدنيا فرب الدارين واحد وحكمته واحدة لا
ينا قض بعضها بعضا ولا يبطل بعضها بعضا فمن ابطل الاسباب قيل له ان كان
الشبع والرى قد قدرا لك فلا بد من وقوعهما اكلت ام لم تاكل شربت ام لم تشرب
وان لم يقدرا لم يكونا فلا حاجة للاكل والشرب وان كان الولد قد قدر لك فلا
بد منه وطئت الزوجة والامة ام لم تطأ وان لم يقدر لم يكن فلا حاجة

للتزوج

للتزوج والتسرى وهذا لا يقوله عاقل فثبت بما تقرر ان الله تعالى جعل للسعادة
والشقاوة اسبابا وانه سبحانه وتعالى هو مسبب الاسباب وخالق كل شيء بسببه كما اقتضت
ذلك حكمته ومشيئته وان الاسباب لا بد منها فى وجود المسببات بمعنى ان الله تعالى
لا يحدث المسببات ولا ينشاها الا بوجود الاسباب لكن قال الامام الغزالى والحافظ بن
الجوزى وغيرهما الالتفات الى الاسباب شرك فى التوحيد والاعراض عن الاسباب بال
كلية قدح فى الشرع والتوكل معنى يلتئم به معنى التوحيد والشرع فالمؤمن المتوكل يباشر
الاسباب كما قال تعالى يا ايها الذين امنوا خذوا حذركم وقال ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
ولا يلتفت اليها بمعنى انه لا يطمئن اليها ولا يثق بها ولا يرجوها ولا يخافها فانه ليس فى
الوجود سبب يستقل بحكم بل كل سبب مفتقر الى امور اخر تنضم اليه كالاخلاص والقبول مثلا
وله موانع وعوايق تمنع موجبه اه رحمه الله تعالى قال شيخنا الشيخ الشرقاوى فى حاشيته على
الشيخ الهدهدى واعلم ان الاحتجاج بالقضا والقدر ان كان قبل الوقوع فى الذنب ليكون
وسيلة للوقوع فيه لم يجز وكذا ان كان بعد الوقوع وقصد بذلك منع مواخذته بما اوجبه
ذلك الذنب من حد او تعزير فان قصد بذلك منع تعييره به جاز ذلك كما وقع فى مناظرة
موسى مع ادم عليهما الصلوة والسلام انتهى وهذه المناظرة مذكورة فى الحديث الشريف كما
ذكره الكمال ابن الهمام فى مسايرته والكمال ابن ابى شريف فى شرحه عليها وعبارة الاول
فى هذه المسايرة واما قوله عليه الصلاة والسلام فحج ادم موسى بقوله له اتلومنى على امر
قدر على قبل ان اخلق فالمراد ان ادم حج موسى اى ظهر عليه فى المحاجة فى دفع اللوم
عنه بعد التوبة اذ المراد اتلومنى بعد التوبة على امر قضى وقدر على قبل ان اخلق ولنا
على ذلك لا على اللوم على المعصية مطلقا اى قبل التوبة وبعدها الاجماع على توجيه اللوم
على المعصية قبل التوبة وعلى انتفائه بعدها ويكون قول ادم قدر على حكاية للواقع
لا احتجاجا بالقدر لدفع اللوم على المعصية مطلقا انتهت وعبارة الثانى فى هذا الشرح
والحديث فى الصحيحين وغيرهما من حديث ابى هريرة بالفاظ منها للبخارى قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم احتج ادم وموسى فقال له موسى انت ادم الذى اخرجتك خطيئتك من الجنة
فقال له ادم انت موسى الذى اصطفاك الله برسالاته وبكلامه اتلومنى على امر قدر على
قبل ان اخلق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج ادم موسى انتهت وقوله احتج ادم وموسى اى
احتجاجا روحانيا او جسمانيا بان احياهما الله تعالى واجتمعا كما ثبت فى حديث الاسرا انه
عليه الصلاة والسلام اجتمع مع الانبياء وصلى بهم ذكره اسماعيل حقى فى روح البيان عند تفسير

قوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى وسياتى فى الباب الثالث معنى القضا والقدر لغة واصطلاحًا فى ثم سؤال اليهودى هذا ولبعض المحققين هنا كلام وعبارته فان قلت قد علمت ان المعاصى واقعة بقضاء الله تعالى وقد تقرر انه يجب الرضا بالقضا اتفاقًا فيجب ح الرضا بالمعاصى التى منها الكفر وهو باطل اجماعًا لان الرضا بالكفر كفر اجماعًا اجيب بان الملازمة بين وجوب الرضا بالقضا وبين وجوب الرضا بالمعاصى ممنوعة فلا يستلزم الرضا بالقضا الرضا بها بل يجب الرضا بالقضا لا بالمقضى اذ كان منهيا عنه وهو المعصية لان الاول صفته تعالى والثانى متعلقها الذى منع مناه سبحانه ثم وجد على خلاف رضاه تعالى وهذا جواب مشهور وقد اورد عليه انه لا معنى للرضا بصفة من صفاته تعالى وانما الرضى بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فح اللايق ان يجاب بان الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل هو من حيث هو مقضى وقد وضح الجواب السيد الجرجانى فى شرحه على موافق العضد فقال فيه ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا به باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء من حيث وقوعه صفة لهم وانه باطل اجماعًا وبالله التوفيق اه رحمه الله تعالى انتهت اقول هذا الجواب المشهور هو التحقيق وما اورد عليه من انه لا معنى للرضى بصفة من صفاته تعالى لك منعه بان له معنى صحيحًا وهو الرضا بثبوت هذه الصفة له سبحانه وتعالى ويوضح هذا المقام كما اشار اليه بعضهم فى الجواب المشهور السابق وكما يؤخذ مما كتبه بعض المحققين كشيخ الاسلام زكريا الانصارى فى شرحه على المنفرجة ان القضا والقدر اذا كان بمعنى ارادته تعالى وعلمه وايجاده يجب الرضا بهما مطلقا لانهما ح من صفاته تعالى وصفة الله يجب الرضا بها بمعنى الرضا بثبوتها له سبحانه وان القضا والقدر اذا كان بمعنى المقضى والمقدور لا يجب الرضا بهما مطلقا بل ان كان هذا المعنى واجبا كالايمان وجب الرضا بهما او مندوبا ندب او مباحًا ابيح او مكروهًا كره او حرامًا حرم من حيث انه مكتسب له فمن قضى عليه بمعصية من كفر او غيره يحرم عليه الرضا بها من حيث انه مكتسبة له ومنهى عنها ويجب عليه الرضا بها من حيث انها خلق الله تعالى وايجاده لانه متى سخطها كان قال لم فعل الله فى هذا وانا لا استحسنه كان ذلك كفرًا او معصية اخرى بحسب حاله

الخير

الخير ان الله يقول من لم يرض بقضائى ولم يصبر على بلائى ولم يشكر نعمائى فليتخذ الهًا غيرى اه رحمه الله تعالى وستعلم هذا ايضا فى تم سؤال اليهودى عن ابن حجر فى كتابه اسنى المطالب وقوله فمن قضى عليه بمعصية من كفر او غيره يحرم عليه الرضا بها من حيث انها مكتسبة له الخ قد اشار الى هذا السيد الشريف فى عبارته السابقة بقوله ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له الخ وقوله وقد اورد عليه انه لا معنى للرضا بصفة من صفاته تعالى قد علمت ان له معنى صحيحًا وانه يجب الرضا بهذه الصفة مطلقا بخلاف القضا بمعنى المقضى فانه لا يجب الرضا به مطلقا بل فيه التفصيل السابق فلا تكن من الغافلين هذا وقد علمت ان جميع الامور من طاعة ومعصية وخير وشر بقضا الله تعالى اى ارادته وانه لم يرض منها المعصية قال صاحب بدء الامالى • مريد الخير والشر القبيح • ولكن ليس يرضى بالمحال واعلم ان الرضا وهو المحبة ترك التسخط على الفعل الخير وعدم العقاب عليه فيكون عدم الرضا هو السخط على الفعل الشر والعقاب عليه وح يكون الرضا صفة فعل وقيل هو ارادة الاحسان فيكون صفة ذات والحاصل انه اختلف فى الرضا وهو المحبة فقيل هو صفة فعل وهو الاحسان وترك التسخط وح المغايرة بينه وبين الارادة ظاهرة وقيل صفة ذات وهو ارادة الاحسان وح المغايرة بينهما بالعموم والخصوص المطلق لان ارادته تعالى تتعلق بالخير وغيره بخلاف الرضا كما علمت هذا مذهب اهل السنة الاشعرية والماتريدية فى الارادة والرضا واما ما نقل من الخلاف بينهما فيهما وهو اختلافهما عند بعض الاشعرية واتحادهما عند الماتريدية واكثر الاشعرية فهو لفظى كما صرح به ابو عذبة فى تاليفه الذى سماه بالروضة البهية فيما بين الاشاعرة والماتريدية على ان العلامة ابن السبكى صرح فى منظومته النونية التى ذكر فيها المسايل التى وقع فيها الخلاف بين الاشعرية والماتريدية بان ما نقل عن اصحابنا الاشعرية من ان الارادة والرضا امران متحدان غير صحيح وما نقل ايضا عن الامام ابى حنيفة النعمان من اتحادهما قيل هو مكذوب عليه ونص عبارته فى هذه المنظومة فالكفر لا يرضى به لعباده • ويريده امران مختلفان وابو حنيفة قال ان الارادة كالرضا امران متحدان • وعليه اكثرنا ولكن لا يصح • وقيل مكذوب على النعمان اه رحمه الله تعالى يعنى بل الصحيح ان الارادة والرضا امران متغايران عند جميع اهل السنة فالارادة تكون عندهم فى الخير والشر والرضا عندهم خاص بالخير كما تقدم واشار اليه صاحب بدء الامالى الحنفى فى بيته المتقدم وخالفت المعتزلة اهل السنة فقالوا الرضا هو الارادة وقالوا لا يريد الله الشرور والمعاصى فلا تتعلق ارادته

عندهم بالكفر والزنا مثلاً بل تتعلق بالأيمان والطاعة قال الشيخ اللقانى فى شرح جوهرته
مذهب اهل الحق ان كان ما اراده الله سبحانه وتعالى فهو كاين فكل كاين فهو مراد له
تعالى وان لم يكن مرضيا له ولا مأموراً به وهذا ما اشتهر عن السلف ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن وخالفت المعتزلة فى الأصلين ذهابا الى انه اراد من الكفار والعصاة
الأيمان والطاعة ولكن ما وقع مراده ووقع منهم الكفر والمعاصى ولكن ما ارادها اهـ
رحمه الله تعالى وتوضيح هذا الخلاف ذكره العلامة المرعشى فى نشر الطوالع وعبارته
فيه اختلفوا فى انه تعالى هل هو مريد للكاينات اولا فذهب الأشاعرة الى انه تعا
مريد للكاينات من الخير والشر والأيمان والكفر والطاعة والعصيان وغير مريد لما لا
يكون والأرادة تابعة للعلم فكلما علم الله تعالى وقوعه يريده وكلما علم الله عدم
وقوعه لا يريد وقوعه وذهب المعتزلة الى انه تعالى مريد لجميع افعاله واما افعال
العباد فهو مريد منها للخير والأيمان والطاعة وقعت اولا ولا يريد منها الشر والكفر
والمعصية سواء وقعتا اولا قال فى شرح المواقف فى بيان مذهب الأعتزال تفصيله ان
فعل العبد ان كان واجبا يريد الله تعالى وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه
اى يكره وقوعه ويريد تركه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه بعكسه اى يكره
وقوعه ولا يريد تركه واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بهما ارادة ولا كراهة لنا
ان الله تعا خالق الأشياء كلها باختياره وخالق الشيء باختياره يكون مريداً له هذا
دليل انه تعالى مريد للكاينات واما دليل انه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من
الكافر عدم ايمانه فامتنع وجود الأيمان منه لامتناع ان ينقلب علمه تعالى جهلاً
والله تعالى عالم بامتناع ايمانه والعالم باستحالة الشيء لا يريده بالضرورة انتهت
وستعلم قريبا احتجاج المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصى مع رده و
قوله فذهب الأشاعرة اى وكذا الماتريدية وقوله والأرادة تابعة للعلم اى لا
تابعة للأمر خلافا لبعض المعتزلة وقال البعض منهم انها عين الامر بالنسبة لفعل غيره
تعا وبالنسبة لفعله سبحانه عين علمه به وقد جرى على الاول الشيخ اللقانى فى
جوهرته فانه قال فيه التعلقات التابعة للقدرة والأرادة والعلم عندنا مترتبة فتعلق
القدرة تابع لتعلق الارادة وتعلق الأرادة تابع لتعلق العلم فلا يوجد او يعدم
سبحانه من الممكنات عندنا الا ما اراد ايجاده او اعدامه منها ولا يريد منها عندنا الا
ما علم فما علم منها انه يكون اراده وما علم انه لا يكون لم يرد كونه وقالت المعتزلة

الارادة

الأرادة تابعة للأمر لا للعلم فلا يريد عندهم الا ما امر به من الأيمان والطاعة سواء وقع
ذلك ام لا فعندنا ايمان ابى جهل مأمور به غير مراد له تعالى لعلمه سبحانه وتعا عدم وقوعه
وكفر ابى لهب منهى عنه وهو واقع بارادة الله تعالى وقدرته وعند المعتزلة ايمانه مراد لله
سبحانه لانه مأمور به وكفره غير مراد له لنهيه سبحانه عنه فمن هنا لزمهم وقوع الخلل فى
ملكه تعالى ان يقع فى ملكه ما لا يريد اهـ رحمه الله تعالى وقد جرى فى موضع اخر من هذا الشرح
على الثانى فقال فيه عند قوله فى جوهرته وقدرة ارادة وغايرت امرا وعلما والرضا
كما ثبت اهـ يعنى ان صفة الأرادة مغايرة للأمر ومغايرة للعلم ومغايرة للرضا وخالف فى الأول
والثانى الكعبى من المعتزلة ومعتزلة بغداد حيث قالوا ان ارادته تعالى لفعله هى علمه به او
كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره هى امره به حتى ان ما لا يكون مأموراً به لا يكون مراداً
له واما الثالث فخالف فيه بعضهم فسره بالأرادة ورد هذا الثالث بان الحق ان الرضا هو
الأحسان وترك الأعتراض وارادة الأحسان ورد الأول والثانى بثلاثة اوجه الوجه الأول
ان هذا موافقة للفلاسفة فى نفى كون الواجب مريداً وفاعلاً بالأختيار والقصد فهو خلاف
~~مذهبهم الوجه الثانى تتعلق بشيء دون شيء وفى وقت دون وقت وعلمه تعالى وكونه~~
انه مخالف للنصوص الدالة على ان ارادته تعالى تتعلق بشيء دون شيء وفى وقت دون
وقت وعلمه تعالى وكونه غير مكره ولا ساه نسبته الى الموجودات كلها على حد سواء لا اختصاص
لبعضها به عن بعض الوجه الثالث ان الله قد امر العباد بما لم يشأ منهم وتقرير هذا الثالث من
وجهين احدهما انه تعالى امر بما علم امتناعه كامره بالأيمان من علم موته على الكفر كابليس
وفرعون وابى جهل وابى لهب والممتنع غير مراد اتفاقاً وثانيهما ان الأمر لو كان هو الارادة لو
قعت المأمورات كلها لان الأرادة تخصص الفعل بحال حدوثه واذا لم يوجد الفعل لم يحدث فلا
يتصور تخصيصه بحال حدوثه انتهى رحمه الله تعالى وقد جرى على قول بعض المعتزلة
الذى علمت رده من اتحاد الأرادة والأمر وقال فى هذا المقام كلاما شريفا استاذنا الشيخ
الدردير فى شرحه على خريدته فى التوحيد وعبارته فى هذا الشرح والأرادة عند اهل
السنة غير الأمر بالشيء بل ولا تستلزمه كما انه لا يستلزمها لأنهما قد يجتمعان فى شيء
كايمان ابى بكر وقد ينفردان فيأمر ولا يريد كايمان ابى جهل ويريد ولا يأمر ككفره وذلك
لأن الارادة صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه والأمر يرجع للكلام النفسى كالنهى
وح الأرادة غير الأمر وذهبت المعتزلة الى اتحاد الأرادة والأمر لأنه تعالى لا يأمر بالفحشاء
فلا يريدها ولأنه لو لزم انه يأمر بها وهو باطل وح فهو تعالى لم يرد من الفاسق الا ايمانه وطاعته

لا كفره ومعصيته فيقع في ملكه ما لا يريد قالوا ولان ارادة القبائح قبيحة كخلقها وايجادها فعندهم اكثر ما يقع من افعال العباد ليس بارادة الله ولا بخلقه وايجاده وانما هو بمراد العبد وايجاده وهو شنيع جدا ونحن نمنع اتحاد الارادة والامر با لدليل ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن والقبيح انما هو كسب القبائح والاتصاف بها لا خلقها وارادتها وبالجملة ما ذهبوا اليه يشهد بفساده العقل والنقل انتهت رحمه الله تعالى ولذا قال شيخنا الامير في حاشيته على شرح الشنشوري عند قوله فيه لقول الرجبي فالحمد لله على ما انعما اي الوصف بالجميل ثابت لله وكل من صفاته تعالى جميل فهو وصف بجميع صفاته ما نصه قوله وكل من صفاته تعالى جميع ولو صفات الافعال فان افعاله اما فضل او عدل وكلاهما حسن والتقسيم للحسن والقبيح انما هو باعتبار كسب من يسئل عما يفعل وهذا معنى اطلاق الرضا بالقضا ولسيدي محمد وفا قدس سره ، سمعت الله في سري يقول ، انا في الملك وحدي لا ازول ، وحيث الكل مني لا قبيح ، وقبح القبح من حيثي جميل ، انتهى رحمه الله تعالى قال الشيخ اللقاني في شرح جوهرته واما جواب المعتزلة عما الزمهم من ان اكثر ما يقع في ملكه تعالى غير مراد له سبحانه بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا فليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ووقعت مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية اه هذا وممن بين هذا المقام ابو عذبة في شرحه على حفيدة الشيخ السنوسي وانا اذكر لك عبارته في هذا الشرح وان كانت معلومة من الكلام المتقدم لتكون على كمال بصيرة فيه وهي احتجت المعتزلة على نفي تعلق الارادة بالشرور والمعاصي بوجوه الاول ان الشرور والمعاصي غير مامور بها فلا تكون مرادة اذ لا ارادة مدلولة الامر ولازمة له الثاني لو كانت مرادة لوجب الرضا بها لان الرضا بما يريد الله تعالى واجب والرضا بالكفر كفر الثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعا بكفره ومعصيته لان الطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة واجيب عن الاول بان الامر قد ينفك عن الارادة فلا ملازمة بينهما بل بينهما عموم وخصوص من وجه فقد يامر ويريد كايمان الانبيا والملائكة وسائر المؤمنين وقد لا يامر ولا يريد كالكفر في حقهم وقد يامر ولا يريد كايمان من سبق في علمه تعالى انه لا يؤمن كابي جهل واضرابه وقد يريد ولا يامر كالمحرمات

والمكروهات

والمكروهات والمباحات فانه اراد من ابي جهل وقوعها ولم يومر بها وعن الثاني بان الواجب هو الرضا بالقضا لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضا وعن الثالث بان الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده وعن الرابع بان الحق ان الرضا غير الارادة تخصيص الفعل والرضا ترك الاعتراض على فاعله وبان الارادة تتعلق بما يتوجه على فاعله الاعتراض به كالكفر وبما لا يتوجه عليه به الاعتراض كالايمان انتهت رحمه الله تعالى واحتج المعترض له ايضا على نفي تعلق ارادته تعالى بالشرور والمعاصي بغير ذلك ولذا قال الشيخ اللقاني في شرح جوهرته زعمت المعتزلة انه تعالى لم يرد الشرور والقبائح فاراد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا اراد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع ايقاعا على خلاف مراده تعالى بناء على مذهبهم الفاسد من الحسن والقبح العقليين واحتجوا على ذلك بوجوه منها ان ارادة القبيح قبيحة والله تعالى منزه عن القبائح ورد بانه لا يقبح منه سبحانه شئ غاية الامر انه يخفى علينا وجه حسنه وخفاء حسن الوجه لا يوجب انتفا حسنه ومنها ان العقاب على ما اراده ظلم وهو تعالى منزه عنه ورد بالمنع فانه تصرف في خالص ملكه ومنها ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه وعبث ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور به كالسيد اذا امر العبد لاجل الامتحان له هل يطيعه ام لا لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان ولاجل الاعتذار عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بنهب امواله وكذا النهي واراد بالشر ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الاجل واراد بالخير ما يعبرون عنه بالحسن قال السعد والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح وهذا واقع عندنا برضاه تعالى ومحبته اي ترك الاعتراض على فاعله والاول بخلافه لما على فاعله من الاعتراض قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر ان الله لا يامر بالفحشاء وقلنا نحن كلاهما اي الخير والشر واقع عندنا بارادته تعالى لما تقرر من ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل ممكن كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين السلف وروي مرفوعا ايضا ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن ويلزم على ما ذهب اليه المعتزلة ان اكثر ما يقع في ملكه تعالى غير مراد له والظاهر انه لا يصبر عن ذلك رئيس قرية من عباده فضلا عمن هو ولي كل ولي ● ومن هو الكبير المتعال ● اه رحمه الله تعالى وقد علمت ان جواب المعتزلة عن ذلك ليس بشئ و الحاصل ان المريد والخالق للشر كالخير هو الله تعالى وحده خلافا للمعتزلة على ما علمت حكي انه دخل القاضي عبد الجبار المعتزلي على الصاحب بن عباد وكان وزيرا بالمغرب فرأى

عند الأستاذ أبا إسحاق الإسفرايني من أهل السنة فقال عبد الجبار سبحان من تنزه عن الفحشاء
فقال الأستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء فالتفت إليه عبد الجبار وعلم
أنه فهم مراده وقال له أفيريد ربنا أن يعصى فقال له الأستاذ أفيعصى ربنا قهرًا
فقال له عبد الجبار أرأيت إن منعني الهدى وقضى علي بالردى أأحسن إلي أم أساء
فقال له الأستاذ إن منعك ما هو لك فقد أساء وإن منعك ما هو له فهو تعالى يفعل
ما يشاء فبهت عبد الجبار وانصرف الحاضرون وهم يقولون والله ليس بعد هذا جواب
اهـ فإن قلت من المريد للشرور والقبائح عند المعتزلة أجيب كما في الشيخ
اللقاني على جوهرته بأنه الشيطان كما أن المريد للأفعال الحسنة عندهم هو الرحمن
وإن أسندوها وغيرها من الأفعال الاختيارية إلى الحيوان اهـ قال شيخنا الأمير
في حاشيته على عبد السلام حكي عن عمرو بن عبيد أنه قال ما ألزمني أحد مثل
ما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لما لا تسلم فقال لأن الله تعالى لم يرد
إسلامي فإذا أراد إسلامي أسلمت فقلت للمجوسي إن الله تعالى يريد إسلامك ولكن الشياطين
لا يتركونك فقال المجوسي فأنا إذا أكون مع الشريك الأغلب اهـ وعمرو هذا كان
من زهاد المعتزلة ثم تاب اهـ رحمه الله تعالى قال الشيخ اللقاني في شرح جوهرته ومع
إجماع أهل السنة على أن الكائنات كلها إنما تقع بإرادة الله تعالى ولا فرق في ذلك
بين الكفر والطاعة والمعصية وغير ذلك من سائر الممكنات اختلفوا في جواز إطلاق
مثل أراد الله كفر زيد وزنا عمرو وفي منعه طلبًا للأدب معه تعالى وفي التفرقة بين
مقام التعليم فيجوز ذلك فيه وغيره فيمنع للزوم الأدب واستحسن هذا بعض المتأخرين
على أقوال قلت وينبغي جريان هذا الخلاف في الصفات المؤثرة كلها وبهذا تعرف أن قول
من قال أطبقوا على امتناع خالق القردة والخنازير غير محرر بل هو من مشمولات الخلاف
كما صرح به بعضهم اهـ رحمه الله تعالى وتوضيح هذا المقام كما يؤخذ من شرح ابن
عذبة على عقيدة الشيخ السنوسي أنهم اختلفوا في إطلاق نحو إرادته تعالى لخصوص
نحو الكفر كالمعصية فمنهم من أجاز ذلك ولم يجعل فيه سوء أدب ومنهم من منعه طلبًا
للأدب معه تعالى مثلا يقول الشخص على هذا القول أراد الله جميع الكائنات وأراد الله
الطاعة ولا يقول أراد الكفر أو المعصية وينبغي أن يخص هذا بما إذا لم يكن في المقام
من يفهم من هذا التخصيص أن نحو الكفر ليس مرادًا له تعالى وأما إذا كان فيتعين التعميم
ومما يشهد لهذا القول في طلب مراعاة الأدب قوله تعالى صراط الذين أنعمت عليهم فأ

فاسند

فأسند ذلك لنفسه ثم قال غير المغضوب عليهم ولم يقل غير الذين غضبت عليهم و
قوله تعالى وأنا لا ندري أشر أريد بمن في الأرض فأسند فعل الإرادة إلى المفعول مراعاة
للأدب ثم قال أم أراد بهم ربهم رشدًا فأسند فعل الإرادة إليه تعالى للسلامة فيها من سوء الأ دب
ومنهم من فرق بين التعبير في مقام التعليم والإيضاح لمتعلق الإرادة مثلا فيصح التعميم والتخصيص
مطلقا وبين غيره فيلزم الأدب على ما تقرر في القول الثاني وهذا الثالث أحسن الأقوال والله
تعالى أعلم اهـ فإن قلت هل الطاعة والمعصية المكسوبتان للعبد المخلوقتان لله عند أهل السنة
سببان عقليان للثواب والعقاب أو أمارتان شرعيتان عليهما أجيب بأنهما أمارتان شرعيتان
عليهما لا سببان عقليان لهما خلافا للمعتزلة كما علمته مما تقدم إذ له تعالى أن يعكس
دلالتهما فيجعل الطاعة أمارة على العقاب والمعصية أمارة على الثواب وله أن يثيب ويعاقب
فقط ويعاقب فقط بدون أمارة لأنه وحده المالك لسائر الممكنات يتصرف فيها كيف يشاء
لا يسأل عما يفعل فسببية الأعمال للعقاب والثواب الدال عليها الآيات شرعية جعلية لا عقلية
فكما نصب تعالى الزوال مثلا سببا لوجوب الظهر نصب الطاعة والمعصية سببين للعقاب والثواب
فلا ملازمة بين الثواب والعقاب وبين كون الأعمال فعلا للمكلف خلافا للمعتزلة وإنما
قلت عند أهل السنة لأن الطاعة والمعصية مخلوقتان للعبد عند المعتزلة لأنهم قالوا إن
العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرته مؤثرة فيها على وفق اختياره كما تقدم اهـ
ورد بقيام الدليل على عموم قدرته وإرادته تعالى فإن قلت ما الذي تمسك به المعتزلة
على قولهم هذا وهو أن الله تعالى ليس خالقا لأفعال عباده الاختيارية وإنما الخالق
لها هو العبد بقدرته مؤثرة فيها على وفق اختياره أجيب بأنهم تمسكوا عليه بشبه
منها أنهم قالوا لو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل منع من تعلق قدرته وإرادته بالفعل
ولا يلزم العجز لأنه تعالى قادر على إيجاد الفعل بأن يسلب عن عبده القدرة عليه والإ
رادة له قلنا اعترفتم بالعجز ما لم يسلب وجعلتم الأضعف يمنع الأقوى على أن السلب
عندكم لا يجوز بمقتضى وجوب الأصلح ومنها أنه لو كان الله هو الخالق لأفعال
العباد لاهم لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب إلخ وهذا جهل عظيم منهم
لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده ألا يرون أن الله هو الخالق للسواد ولا
يتصف به وغير ذلك ومنها قوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين وإذ تخلق من الطين كهيئة
الطير بإذني والجواب أن الخلق هنا بمعنى التقدير الكسبي مع ما في الأول من التغليب والمراد
لو فرض خالقين ومنها أنه لو كان الله هو الخالق لأفعال العبد الاختيارية ولهذا العبد

كسب فيها للزم عليه دخول مقدور واحد وهو فعل العبد تحت قدرة قادرين قدرة الله
تعالى القديمة وقدرة العبد الحادثة وهو محال قلنا لا استحالة فى دخول مقدور واحد تحت
قدرتين بجهتين مختلفتين لان دخوله تحت قدرة البارى سبحانه بجهة الخلق والايجاد
و دخوله تحت قدرة العبد بجهة الكسب والمحال دخوله تحتهما بجهة واحدة وهى جهة
الايجاد والخلق او جهة الكسب وستعلم ذلك ايضا مما اذكره لك عن اهل السنة فى البا[ب]
الثانى ومنها ان العبد لو لم يكن هو المخترع لافعال نفسه وخالقا لها لكان للعصاة
المذنبين حجة على الله تعالى فى الآخرة وقد قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد
الرسل وبيان الملازمة انهم يقولون عند ما يومر بهم الى العذاب يا ربنا كيف تعذبنا على
شئ خلقته فينا وسبق به علمك وارادتك منا ونحن لا قدرة لنا على ايجاد شئ مما امرتنا
به او اعدام شئ مما نهيتنا عنه بل ذواتنا وافعالنا كلها ملكك ومخلوقك لا اشتراك لك
فى شئ من ذلك فنحن ومن امرت بهم الى النعيم سوا كل منا منقاد لحكمك وقضائك جار على
وفق علمك وقدرتك وارادتك فما بال اوليك يتنعمون فى الجنة بانواع النعيم ونحن
نعذب فى الجحيم والجواب ان الغلط فيما يتوهمونه من هذه الحجة انما جاهم مما اعتقدوه من
ان الثواب والعقاب معللان بالاعمال وقد سبق انهما لا علة لهما وانما الاعمال من الطاعة
والمعصية امارات عليهما فهما بمحض اختياره تعالى فضلا وعدلا لا يسئل عما يفعل ونحن
المسئولون ولا حجة لاحد عليه سبحانه وتعالى ومما يبطل مذهبهم ان العبد المذنب لو
كان له حجة على الله فى الآخرة لعدم اختراعه لفعله لاحتج على مذهبهم بخلق الداعى
لفعل المعصية وبخلق القدرة الحادثة فيه مع علمه سبحانه وتعالى بوقوع هذا الفعل كفرا
منه بان يقول هذا العبد لربه لم خلقت فى القدرة وخلقت فى الداعى لفعل المعصية من
الميل اليها والشهوة لها وقوة تصميم العزم عليها وانت تعلم انى اعصى بهما ولم خلقتنى
وانت تعلم انى لست ممن يصلح لطاعتك واذ خلقتنى فلم تمتنى صغيرا قبل بلوغ سن التكليف
واذ بلغتنى سن التكليف فلم لم تجعلنى مجنونا لا اميز الارض من السما فذلك اسهل على
بكثير مما عرضتنى له من العذاب الذى لا يطاق واذ جعلتنى عاقلا فلم كلفتنى وقد علمت
ان التكليف لا يفيدنى شيا بل هو من اعظم المصايب على وغير هذا مما ينشا من
توهمات فاسدة قال الشيخ السنوسى بعد ان قرر ذلك ومثله العلم مع خلق الداعى والقدرة
الحادثة فى العبد هى التى خلقت للمعتزلة ولهذا قال بعض اذكيائهم لولا مسئلة العلم
مع خلق الداعى والقدرة لمت للاشعرية انا اه رحمه الله تعالى والاشعرية من الدس وهو

الأخفا قال فى المختار دس الشئ فى التراب اخفاه فيه وبابه رد اه وفى قوله هى التى
خلقت لحا المعتزلة كناية مركبة او استعارة تصريحية تمثيلية بان تقول فيها شبهت
الهيئة المنتزعة من فضيحة المعتزلة وابطال ما ذهبوا اليه من الزامهم اهل السنة ان يكون
للعبد المذنب حجة على الله فى الآخرة لو لم يكن هو الخالق لافعال نفسه بالهيئة المنتزعة
من الحا وحلقها بجامع النقص فى كل واستعير المركب الدال على المشبه به للمشبه ولذا
قال شيخنا الشيخ الدسوقى فى حاشيته عليه قوله هى التى خلقت لها للمعتزلة اى ابطلت
كلمتهم بالكلية لافحامها لهم واظهارها لفضيحتهم لانه لو صح للعبد ان يحتج على ربه
لاحتج بخلق الداعى والقدرة مع العلم بما يقع من العبد حتى على مذهبهم بان يقول يا رب
لم خلقت فى القدرة والشهوة للمعصية وانت تعلم انى اعصى الخ وهذا كناية مركبة لانه
يلزم من حلق اللحا الفضيحة وابطال الكلمة ولك ان تقول شبهت الهيئة المنتزعة من
ابطال الكلمة والفضيحة بالهيئة المنتزعة من الحا وحلقها بجامع النقص فى كل واستعير
المركب الدال على الهيئة المشبه بها للهيئة المشبهة على طريق الاستعارة المركبة المصرحة
اه رحمهما الله تعالى ومنها ان العبد لو لم يكن هو الخالق لافعال نفسه الاختيارية لم
صح ثوابه وعقابه عليها ولما توجه الامر بها بقوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة
وغيرهما والامر للعاجز محال فانتفت قدرة البارى عنها وهذه الشبهة ممنوعة
بوجهين الوجه الاول انها مبنية على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وهى فاسدة
فلله تعالى ان يفعل ما يشا لا يسئل عما يفعل ونحن المسئولون فالطاعة والمعصية اما
رتان شرعيتان على الثواب والعقاب لا علتان عقليتان عليهما كما سبق لك توضيح
ذلك قال الشيخ اللقانى فى جوهرته فان يثبنا فبمحض الفضل، وان يعذب فبمحض العدل،
وقولهم ان الصلاح واجب، عليه زور ما عليه واجب، الم يروا ايلامه الاطفالا،
وشبهها فحاذر المحالا، الوجه الثانى انه لو سلم لهم قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين لصح توجه الامر وصح عقابه واثابته على فعل نفسه بحسب كسبه واختياره
الظاهرى وان كان مجبورا باطنا فهو مجبور فى قالب مختار على ما ذهب اليه اهل الحق رضى
الله تعالى عنهم قال الشيخ السنوسى فى شرح كبراه ووجه كون العبد مجبورا فى قالب مختار
ان هذا العبد اذا اراد فعلا وصمم عليه طاعة كان او معصية امده الله سبحانه
وتعالى بالارادة والقدرة على هذا الفعل اى خلقهما فيه من غير اكراه عليه كما
قال تعالى من كان يريد العاجلة اى الحالة العاجلة وهى الدنيا عجلنا له فيها الآية

وقال عز وجل ومن اراد الاخرة الاية ثم قال سبحانه اثرهما كلا نمد هؤلاء وهؤلاء
من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا فرتب سبحانه الامداد على الارادة من هذا
العبد انشاءه تعالى وذلك الامداد هو المعبر عنه بالتوفيق والخذلان لان الاول هو خلق
الطاعة والقدرة عليها والثاني هو خلق المعصية والقدرة عليها فلما كان هذا العبد
بهذه الحالة وهي انه اذا اراد فعلا وصمم عليه امده الله بخلقه وخلق الارادة والقدرة
عليه صار خالقا او موجدا لهذا الفعل بحسب الظاهر حتى ان الوهم لا يشك في ذلك وقد ضل
بهذا الوهم كثير من الخلق كالمعتزلة فقالوا ان الافعال الاختيارية مخترعة للعبد و
خالق لها ولولا ان الله سبحانه وتعالى ايد عقول اهل السنة حتى خرقوا حجب التوهمات
المظلمة وبرزوا الى شموس المعرفة فادركوا بها الامر على حقيقته لكانوا كغيرهم واذا
كان العبد بحسب الظاهر موجدا لفعله وبهذا المعنى فسر بعضهم الكسب فقال هو ايجاد
العبد للفعل بحسب الظاهر كان تعليق الثواب والعقاب عليه حسنا شرعا وعقلا ولهذا
يحسن ان يمدح ويذم عليه واما اذا نظرنا الى الباطن وحقيقة الامر لم يصح جعل فعله سببا
لشيء اللهم الا ان يطلق عليه لفظ السبب بمعنى الامارة الشرعية فصحيح وقد جاء القرآن
والسنة بملاحظة الفعل تارة نحو ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون وتارة بلغوه نحو لا يدخل الجنة
احد بعمله ولعل ذلك لملاحظة الامرين الجبر بحسب الباطن ونفس الامر والاختيار بحسب
الظاهر وعرف التخاطب وح لا تدافع بينهما ويحتمل ان يكون هذا الاختلاف بينهما لملاحظة
كون الفعل امارة شرعية على الثواب والعقاب وعليه درج القرآن وملاحظة عدم
دلالته عقلا عليهما وعليه درج الحديث فلم يرد الاثبات والنفي على شيء واحد فلا
تدافع بينهما اهـ رحمه الله تعالى قال شيخنا الدسوقي في حاشيته على هذا الشرح ويحتمل
ان يكون هذا الاختلاف ح الحاصل ان المصنف السنوسي جمع بين الاية والحديث بامرين
اولهما مراعاة الظاهر والباطن من غير ملاحظة الشرع والثاني مراعاة الشرع والعقل
ولا يخفى ان العقل هنا هو مرجع الباطن في الوجه الاول والشرع هنا مرتب على
الظاهر في الوجه الاول وح فالامران متقاربان اهـ رحمه الله تعالى وقد فسر بعضهم
الاية السابقة ايضا بان المعنى ادخلوا الجنة بمحض فضل الله تعالى واقتسموها بما كنتم
تعملون وبه يندفع التدافع بينها وبين الحديث المتقدم وممن تكلم على هذه الاية والحديث
الشيخ الدماميني في شرحه على التسهيل نقلا عن ابن هشام وعبارته في هذا الشرح
عند قول صاحبه فيه في باب حروف الجر وتكون الباء للمقابلة نصها الباء المقابلة

هي

هي الداخلة على الاعواض كاشتريته بالف وكافات احسانه بضعفه وقولهم هذا بذاك
قال ابن هشام ومنه ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون وانما لم نقدرها باء السببية كما قالت المعتزلة
هنا وكما قاله الجميع في لن يدخل احدكم الجنة بعمله لان المعطي بعوض قد يعطي مجانا واما
المسبب فلا يوجد بدون السبب وقد تبين انه لا تعارض بين الحديث والاية لاختلاف محل
الباءين فيهما هذا كلامه قلت ان اراد بالجميع اهل السنة والمعتزلة وهو ظاهر كلامه فهو
مشكل اذ المعتزلة قائلون باستحقاق المطيع للجنة عقلا فيكون العمل الصالح عندهم موجبا
للجنة وسببا له في دخولها حتما لا يتخلف فكيف يتأتى على قولهم ان تكون الباء سببية في لن
يدخل احدكم الجنة بعمله نعم ان اراد بالجميع اهل السنة فقط امكن انتهت رحمه الله تعالى هذا
لا يقال اهل السنة لا يقولون بالجبر وانما القائل به الجبرية واذا قال الشيخ اللقاني في جوهرته
قبيل ابياته السابقة ۝ وعندنا للعبد كسب كلفا ۝ ولم يكن مؤثرا فلتعرفا ۝
فليس مجبورا ولا اختيارا ۝ وليس كلا يفعل اختيارا ۝ لانا نقول الجبر المنفي عن العبد عند
اهل السنة هو الجبر الحسي فلا ينافي انه مجبور جبرا باطنيا وسمي جبرا عقليا لانه لا يدرك
الا بالعقل كما انه عندهم مختار ظاهرا فهم قائلون ان العبد مجبور في قالب مختار اي مجبور
باطنا مختار ظاهرا كما تقدم واما الجبرية فاثبتوا الجبر الحسي والعقلي للعبد فقالوا ان
العبد مجبور ظاهرا وباطنا على افعاله فهو شبيه لظهورها كخيط معلق في الهوى
تميله الرياح يمينا وشمالا اهـ فالحيوانات عندهم في افعالها بمنزلة الجمادات لا تعلق
بها قدرها لا ايجادا واختراعا ولا اثرا ولا اكتسابا وهذا بخلاف المعتزلة فا
نهم قالوا ان العبد مختار ظاهرا وباطنا والحاصل ان اهل السنة قالوا ان اختيار العبد
الباطني منفي بخلاف اختياره الظاهري فثابت لبعض افعاله وهو الافعال الاختيارية
وانهم نفوا الجبر الحسي واثبتوا الجبر الباطني المسمى بالجبر العقلي فالعبد عندهم مجبور
في قالب مختار وان المعتزلة قالوا ان العبد مختار ظاهرا وباطنا وان الجبرية
اثبتوا الجبر الحسي والباطني للعبد كما تقدم قال الشيخ السنوسي في مقدماته والمذاهب
في الافعال ثلاثة مذهب الجبرية ومذهب القدرية ومذهب اهل السنة فمذهب
الجبرية وجود الافعال كلها بالقدرة الازلية فقط من غير مقارنة لقدرة حادثة
ومذهب القدرية وجود الافعال الاختيارية بالقدرة الحادثة فقط مباشرة او
تولدا ومذهب اهل السنة وجود الافعال كلها بالقدرة الازلية فقط مع مقارنة
الافعال الاختيارية لقدرة حادثة لا تأثير لها لا مباشرة ولا تولدا اهـ رحمه الله تعالى

واعلم ان محل هذا الخلاف الذى بين اهل السنة والمعتزلة والجبرية انما هو فى افعال العباد الاختيارية وهى الغالب عليهم واما الاضطرارية كحركة الارتعاش فاتفق اهل السنة وغيرهم على انها بقضاء الله وقدره اى بارادته وخلقه اى ايجاده و لا دخل للعبد فيها اصلا هذا قال شاعر المعتزلة مستشكلا على اهل السنة القائلين ان العبد مضطر فى صورة مختار

ما حيلة العبد والاقدار جارية ● عليه فى كل حال ايها الرائى
القاه فى اليم مكتوفا وقال له ● اياك اياك ان تبتل بالماء

فاجابه شاعر اهل السنة بقوله

ان حفه اللطف لم يمسسه من بلل ● ولا يضر بتكتيف والقاء
وان يكن قدر المولى بغرقته ● فهو الغريق وان القى بصحراء

هذا ولكون المنفى فى كلام الناظم الشيخ اللقانى فى جوهرته المتقدم هو الجبر الحسى قال فى شرحه عليها ما نصه لا يقال الجبر لازم لكم حيث لم تجعلوا للعبد تاثيرا فى افعاله فكيف تنفونه قلنا الجبر المحظور هو الحسى لا العقلى وهو سلب الخالقية عن العبد فهو متوجه على جميع الفرق ولا يضر بل هو محض الايمان كما ان ما تعلقت به قدرة الله وارادته وعلمه بوقوعه من العبد باختياره لا بد من وقوعه باختياره فالوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له اه رحمه الله تعالى وقوله لا العقلى وهو سلب الخالقية عن العبد فهو متوجه على جميع الفرق فيه اشارة للرد على المعتزلة فى نفيهم الجبر العقلى ايضا وذلك لان ما قالوه من ان العبد هو الخالق لافعال نفسه الاختيارية بقدرته الموثرة فيه لا يخلصهم من الجبر العقلى اى الباطنى فان الارادة وجميع دواعى الفعل المتوقفة على وجوده بخلقه تعالى ولذا قال الشيخ السنوسى ومما يبطل مذهب المعتزلة ان ما فروا منه من الجبر لازم لهم وان قالوا ان القدرة الحادثة هى الموثرة فى الافعال الاختيارية وذلك انهم وافقونا على انه جل وعلا هو الخالق للقدرة الحادثة والداعى للفعل من الشهوة فيه وقوة تصميم العزم عليه ونحو ذلك من اسباب وجود الفعل واذا كانت اسباب وجود الفعل كلها من الله تعالى والفعل معها واجب لا يمكن تركه صار اذن هو العبد الله تعا هو الذى الجاه الى ذلك الفعل بان خلق له اسبابه وما يتوقف عليه بحيث لا يجد مع تلك الاسباب انفكاكا عن الفعل اه قال شيخنا الامير فى رسالته بعد ان نقل فيها ما قاله الشيخ السنوسى فالحق قول الشيخ الاشعرى ان العبد مجبور فى قالب مختار الذى هو توسط بين الجبر المطلق ومذهب الاعتزال ولا ضرر فى الجبر الباطنى مع الاختيار والكسب الظاهر والى هذا المذهب تشير النصوص القرانية والسنية نحو قوله تعالى لمن شاء منكم ان

يستقيم

يستقيم وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين وقوله عليه الصلاة والسلام لن يدخل احدكم الجنة بعمله اعملوا فكل ميسر لما خلق له وعليه محققوا الظاهر واليه يشير كلام اهل الباطن قال العارف بالله تعالى القطب الحقيقى سيدى ابراهيم الدسوقى من نظر الى الخلق بعين الشريعة مقتهم ومن نظر اليهم بعين الحقيقة عذرهم اه رحمه الله تعالى وبما علمت من ان للعبد اختيارا وكسبا وقدرة عليه يظهر بطلان احتجاج كثير من الفساق على ما صدر منهم من الفسق كالزنا والكفر حيث يقولون انه بقضاء الله وقدره ولم يكن بقدرتنا فنحن مجبورون عليه ووجه بطلانه والرد عليهم ان نقول لهم القضاء والقدر بجميع تفاسيرها لا يسلب ولا ينفى كسبكم للفسق والقدرة عليه عند خلق الميل والاختيار فيكم فلا جبر عليكم وانتم الجانون على انفسكم بسبب هذا الكسب الحاصل ان قضاء الله بالمعصية وقدره لها لا ينفيان كسب العبد لها بل يجامعه فالمعصية مقضية ومقدورة لله ومكسوبة للعبد وهو مؤاخذ بها كما نص على ذلك اهل السنة ومنهم سيدنا على رضى الله تعالى عنه فقد روى ان شيخا قام اليه بعد انصرافه من صفين وقال له اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال على رضى الله تعالى عنه والذى فلق الحبة وبرء النسمة ما هبطنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا قلعة الا بقضاء وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب خطاى ما ارى لى من الاجر شيا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم فى مسيركم وانتم سائرون وفى منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا فى شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضا والقدر ساقانا فقال له ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهى ولم تات لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن والقصة بكمالها فى تتمة المقاصد اه من المسايرة وشرحها لكمال ابن وقوله ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما يعنى لا بد منهما من غير كسب لك ولا اختيار فى فعلك بل انت مجبور عليه جبرا بحتا لا تظن ذلك وقال ابو عذبة فى شرحه على عقيدة الشيخ السنوسى فى هذا المقام اعلم ان اهل السنة لم يقولوا بالجبر المحض ولكن امرين بين امرين بمعنى ان العبد مجبور فى قالب مختار مجبور من حيث انه لا اثر له البتة فى اثرها عموما وانما هو ظاهر وعاء وظرف للحوادث والاعراض يخلق المولى تبارك وتعالى فيه ما شاء منها وكيف شاء مختار من حيث

انّ عادة مولانا جرت معه بعدم موالات الفعل عليه وانما يمده تعالى بالفعل في بعض الأوقات وعلى حسب الحاجة فصار العبد بهذه العادة الجبيه مختارا متمكنا من الفعل والترك بحسب الظاهر لا يحس الجأ الى ما يجب فعله ولا اكراها لما يكره وجوده وقد حكى انه قيل للحسن رضي الله عنه اجبر الله عباده فقال ان الله اعدل من ذلك قيل افوض اليهم قال هو اعز من ذلك ثم قال لو جبرهم لما عذبهم ولو فوض اليهم لما كان للامر معنى ولكنها منزلة بين المنزلتين كبعد ما بين السماء والأرض ولله تعالى سر لا يعلم وقال تعالى والله خلقكم وما تعملون وقال تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى والتقدير والله اعلم وما رميت اختراعا اذ رميت اختيارا واكتسابا ولكن الله رمى اختراعا هكذا فسرها العلماء اه قال شيخ شيوخنا العلامة اليوسي رضي الله عنه ان هذه المسألة لم تزل فيها من لدن ادم الى الأن قلت اما خلاف من يعتد به فقد ارتفع اليوم لاندثار الاعتزال وانهدام شوكته والحمد لله نعم تبقى بقايا مذهب الاعتزال في اذهان العوام بل قد يوجد فيها الكفر الصراح ولا حول ولا قوة الا بالله اه ما قاله ابو عزبة في هذا الشرح وقال منلا على القاري في شرحه على مشكاة المصابيح في كتاب الأيمان روى انه كتب الحسن البصري الى الحسن ابن على رضي الله عنهم يساله عن القضاء والقدر فكتب اليه الحسن بن على من لم يومن بقضاء الله وقدره خيره وشره فقد كفر ومن حمل ذنبه على ربه فقد فجر وان الله تعالى لا يطاع استكراها ولا يعصى بغلبة لانه تعالى مالك لما ملكهم وقادر على ما اقدرهم فان عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما عملوا وان عملوا بالمعصية فلو شاء لحال بينهم وبين ما عملوا فليس هو الذي جبرهم على ذلك ولو جبر الله الخلق على الطاعة لاسقط عنهم الثواب ولو جبرهم على المعصية لأسقط عنهم العقاب ولو اهملهم كان ذلك عجزا في القدرة ولكن له فيهم المشيئة التي غيبها عنهم فان عملوا بالطاعة فله المنة عليهم وان عملوا بالمعصية فله الحجة عليهم والسلام فهذه رسالة يظهر عليها انوار مشكاة النبوة والرسالة اه رحمه الله تعالى وقال السيد معين الدين الصفوري في رسالته في تحقيق مسئلة القدر نقل الامام ابو القاسم الانصاري عن امير المومنين على ابن ابي طالب رضي الله تعالى عنه انه سئل رجل عن الاستطاعة التي يقوم بها الانسان ويقعد فقال سالت عن الاستطاعة اتملكها من دون الله او مع الله ان قلت املكها من دون الله قتلتك وان قلت املكها مع الله قتلتك قال فما اقول يا امير المومنين قال تقول انى املكها

بالله

بالله الذي يملكها من دوني انى سمعت الناس يسلمون له الحول والقوة فيقولون لا حول ولا قوة الا بالله فقال الرجل وما تاويلها قال لا حول لنا عن معصية الله ولا قوة لنا على طاعة الله الا بعون الله فوثب الرجل عليه وقبل رجليه اقول هذا الكلام من الحكم فاحفظه لعله يمنعك ايضا عن اختيار ما نقل عن القاضي والأستاذ من قدرة العبد اثرت في وصف الفعل من كونه طاعة او معصية وقدرة الله اثرت في اصل الفعل اه ما قاله السيد المذكور في هذه الرسالة وستعلم تحقيق هذا المنقول فيما بعد فانتظر وقوله سالت عن الاستطاعة وهي القدرة الحادثة المقارنة للفعل وتعلم تحقيق الكلام على الاستطاعة ومنها ان العبد لو لم يكن هو الخالق لافعال نفسه الاختيارية وانما الخالق لها هو الله وحده لما صح ان يمدح او يذم على فعل منها وبيان الملازمة ما تقرر في العرف من بطلان مدح الانسان وذمه بما يفعله غيره فاذا كانت الأفعال انما صدرت من الله تعالى صار مدح العبد او ذمه انما هو على فعل الله جل وعلا والجواب انه لا ملازمة عقلا بين المدح والذم وبين كون سببهما مخترعا للممدوح والمذموم بل يجوز مدحه وذمه عليه ولو كان مخترعا لغيره لأن معنى المدح الثنا على الشيء بما اتصف به من المحاسن حالا او مالا والذم ضد ذلك واما ما اعتمد عليه من بطلان مدح الانسان وذمه بما يفعله غيره فمما يدل على تناهيهم في الغباوة لان هذا البطلان امر عرفي اصطلاحي غير منضبط اي غير مضطرد وغير لازم اذ قد يمدح الشخص عرفا على فعل غيره كالخلقة الحسنة والجمال وقد تمدح الجمادات عرفا كاللؤلؤة والثوب والبناء بما اتصف به من الأوصاف مع انها لم تفعلها ولم تشعر بها اصلا وكذا يذم ماذكر عرفا بضد ذلك على فعل غيره على ان الحق عند اهله رضي الله عنهم ان العبد يمدح ويذم ويثاب ويعاقب على فعل نفسه بالنظر للجزء الاختياري الذي هو كسبه كما تقدم وبالجملة براهين اهل الحق اجمعت على انفراده تعالى بالخلق والإيجاد لجميع افعال عباده وعلى مدح او ذم من وجدت فيه منهم وان لم يكن موجدا لها حقيقة وعلى انه لا تاثير لغيره تعالى كالأسباب العادية في اثرها لا بالطبع ولا بالعلة ولا بقوة اودعها الله فيه فالأسباب العادية لا توثر فيما اقترنت به فلا تاثير للنار في الاحراق ولا للطعام في الشبع ولا للما في الرى وانبات الزرع ولا للسكين في القطع ولا للكواكب في انضاج الفواكه وغيرها ولا للشيء في دفع حر او برد او جلبهما ولا لحركة الأصبع في حركة الخاتم او غير ذلك لا بالطبع ولا بالعلة

ولا بقوة اودعها الله فيها بل التاثير في ذلك كله لله تعالى وحده بمحض اختياره عند
وجود شيء في هذا الاسباب فان قلت ما حال القايل بذلك اجيب كما يوخذ من
القواعد للشيخ السنوسي ومن غيرها بان من قال كالفلاسفة فقد حكى المسلمون الاجماع
على كفره ومن قال انها توثر بقوة اودعها الله تعالى فيها فهو فاسق مبتدع وفي
كفره قولان الصحيح منهما عدم كفره اهـ قال شيخ بعض مشايخنا الشيخ الدردير في
منظومته في التوحيد التي سماها بالخريدة

ومن يقل بالطبع او بالعله ... فذاك كفر عند اهل المله
ومن يقل بالقوة المودعة ... فذاك بدعي فلا تلتفت

قال في شرحها ومن يقل من اهل الضلال كالفلاسفة بالطبع اي بتاثير الطبع اي الطبيعة
والحقيقة بان يقول ان الاسباب العادية توثر بطبعها او يقل بالعلة اي بتاثيرها بان
يقول ان الاسباب علة اي سبب في وجود شيء من غير ان يكون لله فيه اختيار والفرق
بين تاثير الطبع وتاثير العلة وان اشتركا في عدم الاختيار ان التاثير بالطبع يتوقف
على وجود الشرط وانتفا المانع كالاحراق بالنسبة للنار فانه يتوقف على شرط مماسة
النار للشيء المحرق وانتفا مانع البلل فيه مثلا واما التاثير بالعلة فلا يتوقف على ذلك بل
كلما وجدت العلة وجد المعلول كحركة الخاتم بالنسبة لحركة الاصبع ولذا كان يلزم اقتران
العلة بمعلولها ولا يلزم اقتران الطبيعة بمطبوعها اي لتخلف الشرط او انتفا المانع
وقولي فذاك كفر عند اهل الملة اي فذلك القول المفهوم من يقل كفر عند جميع اهل
الملة اي لام لانه اثبت الشريك والعجز لله تعالى عن ذلك واعلم
ان الفلاسفة كما قالوا [illegible] بتاثير الطبايع والعلل قالوا ان واجب الوجود اثر في العالم
بالعلة فهو تعالى علة فيه فلذا قالوا ان العالم قديم لانه يلزم من قدم العلة قدم
المعلول فقد اثبتوا له تعالى عدم الاختيار وعدم القدرة ولا شك في كفرهم عند المسلمين
والحاصل ان الفاعل بحسب الغرض والتقدير ثلاثة فاعل بالطبع وفاعل بالعلة وفاعل
بالاختيار وهو الذي ان شا فعل وان شا ترك وكلها قال بها الفلاسفة والثالث كالاناث
عندهم واما المسلمون فلم يقولوا الا بالاختيار ثم هو مخصوص بالواحد القهار سبحانه
وتعالى وقولي ومن يقل بالقوة المودعة الخ اي يقل من اهل الزيغ ان الامور العادية كالنار
توثر بواسطة قوة اودعها الله فيها كما ان العبد يوثر بقدرته الحادثة التي
خلقها الله تعالى فيه فذاك القايل بدعي فلا تلتفت لقوله وهو نسبة للبدعة وهي

خلاف

١٢

خلاف السنة التي تمسك بها السلف الصالح التي اخذوها عن النبي صلى الله عليه وسلم وهذا
البدعي ليس بكافر على الصحيح فان قلت ان بعض اهل السنة قال بالتاثير بواسطة
القوة ورجحه الامام الغزالي والامام السبكي كما نقله السيوطي فكيف يكون القايل
به بدعيا وفي كفره قولان قلت معنى القول بالتاثير بالقوة عند بعض ايمتنا ان
الله تعالى هو الموثر والفاعل بسبب تلك القوة التي خلقها الله تعالى في الامور العادية
فالتاثير عندهم لله وحده وان كان بواسطة تلك القوة واما المعتزلة فينسبون
التاثير لهذه الامور بواسطة القوة ففرق بين الاعتقادين ومع ذلك فالراجح الاول
وهو ان التاثير لله وحده عندها لا بها وانجرت العادة بانه انما يحصل التاثير
عندها اهـ رحمه الله تعالى واعلم انه يقال لما تقدم من اسناد التاثير للاسباب العادية
شرك الاسباب وهو احد انواع الشرك الستة وتوضيح هذه الانواع الستة على ما ذكره
الشيخ السنوسي في مقدماته ان تقول انواع الشرك ستة احدها شرك الاستقلال
وهو اثبات الهين مستقلين كشرك المجوس ثانيها شرك تبعيض وهو تركيب الاله
من الهة كشرك النصارى ثالثها شرك تقريب وهو عبادة غير الله سبحانه ليقرب الى
الله تعالى زلفى كشرك متقدمي الجاهلية رابعها شرك تقليد وهو عبادة غير الله
تعالى تبعا للغير كشرك متاخري الجاهلية خامسها شرك الاسباب وهو اسناد التاثير
للاسباب العادية كشرك الفلاسفة والطبايعيين ومن تبعهم على ذلك سادسها
شرك الاغراض وهو العمل لغير الله تعالى كالريا والسمعة وحكم الاربعة الاول الكفر
باجماع وحكم السادس المعصية من غير كفر باجماع وحكم الخامس التفصيل فمن قال
في الاسباب العادية انها توثر بطبعها فقد حكي الاجماع على كفره ومن قال انها توثر
بقوة اودعها الله فيها فهو فاسق وفي كفره قولان اهـ رحمه الله تعالى وقد تكلم
في شرحه على هذه الانواع الستة بما يشفي الغليل فارجع له ان شئت تزدد علما وقولنا
وحكم الاربعة الاول الكفر باجماع اعلم ان انواع الكفر اربعة وممن ذكرها الشيخ
اللقاني في شرح جوهرته وعبارته في هذا الشرح نصها الكفر والكفران ضد الايمان
فهو انكار ما علم مجي النبي صلى الله عليه وسلم به من الدين بالضرورة او ما يستلزمه
كالقا المصحف في القاذورات ماخوذ من الكفر بفتح الكاف وهو الستر لانه يستر
الحق ولذا سمي البحر كافرا لستره ما فيه والزراع كافرا لانه يستر البذر بالحرث وقد
يطلق الكفر على التبري كقوله تعالى حكاية عن ابليس اللعين اني كفرت بما اشركتمون

من قبل اي تبرأت منه والكفر كما قال الازهري اربعة انواع كفر انكار بان يكفر بقلبه
ولسانه وكفر جحود بان يعترف بقلبه ولا يقر بلسانه ولا يتلفظ بالتوحيد ككفر ابي طالب
وكفر نفاق بان يكفر بقلبه ويقر بلسانه ككفر المنافقين في زمنه عليه الصلاة والسلام
وكفر النعمة والعشير ككفر الزوجة والعبد نعمة الزوج والسيد انتهت فان قلت هل
المعتزلة والجبرية اللذان تقدم الكلام على مذهبهما مسلمون ام كفار * اجيب بان المعتزلة
مسلمون على الاصح وان الجبرية كفار كما قاله الشيخ الدردير في شرحه المتقدم وعبارته
فيه والجبرية كفار قطعا لان مذهبهم ينفي التكليف الذي جاءت به الرسل عليهم
الصلاة والسلام وفي كفر القدرية خلاف الاصح عدم كفرهم لانه وان لزمهم اثبات
الشريك لله تعالى الا انهم لما اثبتوا الله تعالى خلق العبد وقدرته وارادته صار
فعل العبد في الحقيقة مخلوقا له تعالى انتهت وقوله وفي كفر القدرية هم المعتزلة
والامامية من الشيعة فالمعتزلة اخص من القدرية ولذا قال ابو المنتهى في شرح
على الفقه الاكبر للامام ابي حنيفة النعمان عند قوله فيه اهل القدر والاعتزال
ما نصه عطف اهل الاعتزال على اهل القدر من عطف الخاص على العام لان اهل القدر
هم المعتزلة والامامية من الشيعة فكل المعتزلة قدرية وليس كل قدرية معتزلة
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل امة مجوس ومجوس هذه الامة الذين يقولون
لا قدر من مات منهم فلا تشهدوا جنازته ومن مرض منهم فلا تعودوه وهم شيعة
الدجال وحق على الله تعالى ان يلحقهم بالدجال وقال صلى الله عليه وسلم الايمان
بالقدر يذهب الهم والحزن اهـ رحمهما الله تعالى قال شيخنا الامير في حاشيته على عبد السلام
بعد كلام متعلق بالقدرية ما نصه وبالجملة فالقدرية وان قالوا العبد يخلق افعال
نفسه معترفون بان اقداره عليها من الله تعالى وما يقال انهم مجوس هذه الامة بل
اسوأ حالا لان المجوس قالوا بمؤثرين وهؤلاء اثبتوا ما لا حصر له فخارج مخرج المبالغة
للزجر اهـ رحمه الله تعالى وهم جمع قدري نسبة للقدر وهو خلق الله تعالى للاشياء
وايجاده لها على ما سياتي وانما نسبوا له لانهم نفوه عن الله تعالى في بعض افعال العبد
فقالوا ان الله تعالى لا يخلق افعال العبد الاختيارية وانما الخالق لها العبد كما نفوا
قضاء الله تعالى وهو ارادته على ما سياتي عن تعلقه ببعض افعال العبد فقالوا ارادة
الله تعالى لا تتعلق بالشر وانما تتعلق بالخير كما تقدم لك ذلك مع رده فلا تغفل عنه
هنا قال في شرح الطوالع والمعتزلة رئيسهم واصل بن عطا وكان يجلس في مجلس الحسن

البصري

البصري واعتزل عن مجلسه حين دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا
جماعة يكفرون اصحاب الكبيرة فكيف تحكم لنا فتفكر وقبل ان يجيب قال واصل لا اقول
صاحب الكبيرة مؤمن ولا كافر ثم قال الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر
على جماعة من اصحاب الحسن ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فقال الحسن قد
اعتزل عنا واصل فلذلك يسمى هو واصحابه معتزلة ويلقبون بالقدرية لاسنادهم
افعال العباد الى قدرتهم وانكارهم القدر فيها اي خلقه تعالى فيها والمعتزلة لقبوا
انفسهم باصحاب العدل والتوحيد اما لقبهم بالاول فلقولهم بوجوب الاصلح وثواب
المطيع واما بالثاني فلقولهم بنفي الصفات الزائدة على الذات وقالوا جميعا كلامه
تعالى مخلوق محدث مركب من الحروف والاصوات وانه تعالى غير مرئي في الاخرة بالا
بصار وان الحسن والقبح عقليان وانه يجب عليه تعالى رعاية الحكم والمصلحة في
افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم انهم بعد اتفاقهم على هذه
الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا اهـ رحمه الله تعالى وانظر
قول الشيخ الدردير المتقدم والجبرية كفار قطعا مع ما نقله العلامة الملا دواني في
شرحه على العقائد العضدية عن بعضهم وعبارته في هذا الشرح واما المعتزلة
فالمختار انهم لا يكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم الانصاري وهو من افاضل
تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم فقال لا يجوز لانهم نزهوه عما يشبه الظلم والقبح
ولا يليق بالحكمة وسئل عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا
يكون لغيره قدرة وتاثير وايجاد فالكل متفقون على انه تعالى منزه عن سمات النقص
والزوال انتهت واعلم ان هاتين الفرقتين من الفرق الثلاثة والسبعين اللاتي
نص عليها صلى الله عليه وسلم قال بعض العلماء روى الترمذي عن ابي هريرة
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال تفرقت اليهود على احدى وسبعين فرقة او
اثنين وسبعين فرقة قال الترمذي هذا حديث صحيح اهـ وقال العلامة العضد في اول
عقائده قال النبي صلى الله عليه وسلم ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار
الا واحدة قيل ومن هي قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي اهـ قال العلامة
الدواني في شرحه عليها السين اما للتاكيد فانما هو متحقق الوقوع قريب كما قيل في قوله
تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وبمعناه الحقيق اشارة الى ان الاختلاف متراخ
عن حياته صلى الله عليه وسلم وقوله امتي اي امة الاجابة وهم الذين امنوا به

عليه السلام وهو الظاهر فان اكثر ما ورد فى الحديث على هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة
قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه وانت تعلم بعده جدا
فقد كان فرق الكفر اكثر من هذا العدد بكثير وقوله كلها فى النار اى من حيث الاعتقاد فلا
يرد انه ان اريد الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون فيها وان
اريد مجرد الدخول فهو مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا وبعضها عصاة والقول
بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا ولا يبعد ان يكون المراد استقلال
مكثهم فى النار بالنسبة الى ساير الفرق ترغيبا فى تصحيح العقايد اه رحمه الله تعالى وقوله
اريد به اهل القبلة قال المصنف العضد فى اخر عقايده ولا نكفر احدا من اهل القبلة الا بما
فيه نفى الصانع او بما فيه شرك او انكار النبوة او انكار ما علم مجيئ محمد صلى الله عليه
وسلم به ضرورة او انكار مجمع عليه قطعا كاستحلال المحرمات واما غير ذلك فالقايل
به مبتدع ومنه التجسيم اه قال الجلال الدوانى فى شرحه عليها واهل القبلة هم الذين
اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا من الشكوك ونطقوا بالشهادتين
وقوله ومنه التجسيم اى القول بانه تعالى جسم بلا كيف واما المصرحون بالجسمية ا
لمثبتون للوازمها من غير تستر بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعى فى العزيز
وذكره العلامة الشريف قدس سره فى اول شرح المواقف اه رحمه الله تعالى وحاصل
ما تقدم عن العلامة العضد فى عقايده ان لا نكفر احدا من اهل القبلة اى اهل الصلاة
وهم الفرق المذكورة فى الحديث المتقدم الا بما يوجب الكفر كاحد الامور المذكورة فى
كلامه واما ما لا يوجب الكفر كالقول بانه تعالى جسم بلا كيف فالقايل به مبتدع وليس
بكافر اه وقوله كلها فى النار من حيث الاعتقاد فلا يرد نحو ظاهر هذا الكلام يفيد ان
هذه الفرق مسلمون وكونهم فى النار من حيث الاعتقاد المايل عن طريق الفرقة الناجية
وهو كذلك نعم من كانت عقيدته منهم موجبة للكفر كان كافرا كما تقدم وقوله
اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حياته عليه السلام قال العلامة الخلخالى فى حاشيته
على هذا الشرح يعنى ان المضارع لاشتراكه بين الحال والاستقبال لا اشارة
فيه الى هذا التراخى بخلاف السين فانه موضوع للتراخى فيشير اليه لا محالة
قال الامدى ان المسلمين عند وفاة النبى عليه السلام كانوا على عقيدة واحدة و
طريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشا الخلاف بينهم
اولا فى امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف ثم ترقى شيا

فشيا الى اخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الاسواري
وخالفوا فى القدر واسناد جميع الاشيا الى تقدير الله تعالى ولم يزل الخلاف يتشعب
والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلاثة وسبعين فرقة اه رحمه
الله تعالى قال الشيخ الحموى فى شرحه على منظومة ابن الشحنة فى التوحيد عند قوله فيها باهل
السنة الزهر قالم ، فهم اهل الهداية والصواب ، وجانب اهل اهواء وابتداع ، وعن ارائهم
كن ذا ارتغاب ، ما نصه جمع هوى وهو ميل النفس الى ما تشتهى والمراد بهم هنا الذين
يميلون الى ما تشتهى انفسهم فى مسايل الاعتقاد محتجين بادلة واهية مخالفة لظواهر الكتاب
والسنة واقوال السلف من هذه الامة قال العلامة فى التحرير شرح اصول فخر الاسلام قيل
اهل الاهوا تفرقوا اولا ست فرق القدرية والجبرية والرفضة والخارجية والمشبهة والمر
جيئة ثم تفرق كل فرقة منهم اثنى عشر فرقة فصاروا اثنين وسبعين فرقة اه وانما سموا
اهل الاهوا لان عقيدتهم تهوى بصاحبها الى النار اه رحمه الله تعالى اقول الذى فى
المواقف للعلامة العضد وهو المعول عليه مخالف لهذا النقل فانه قال فيها اعلم ان كبار
الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية و
المشبهة والناجية ثم ذكر فيها ان الفرقة الاولى التى هى المعتزلة افترقت عشرين فرقة
وان الفرقة الثانية التى هى الشيعة افترقت اثنين وعشرين فرقة وان الفرقة الثالثة التى
هى الخوارج افترقت عشرين فرقة وان الفرقة الرابعة التى هى المرجئة افترقت خمس فرق
وان الفرقة الخامسة التى هى النجارية وهم اصحاب محمد بن الحسين النجار افترقت ثلاث فرق
وهذه الفرقة الخامسة موافقة لاهل السنة فى خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل
وان العبد يكسب فعله وموافقة للمعتزلة فى نفى الصفات الوجودية وحدوث الكلام
ونفى الرؤية بالابصار وان كلا من الفرقة السادسة والسابعة فرقة واحدة وان
الفرقة الثامنة كذلك وهى الفرقة الناجية المستثناة الذين قال النبى فيهم هم الذين
على ما انا عليه واصحابى وهم الاشاعرة واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال من بدع
هولاء اه رحمه الله تعالى وان اردت بيان هذه الفرق الثلاثة والسبعين على سبيل التفصيل
فارجع اليها مع شرحها للسيد الجرجانى فان فيهما ما يشفى العليل وستعلم الكلام على صحتها
وقوله فصاروا اثنين وسبعين فرقة والفرقة الناجية هى تمام الثلاثة والسبعين
فرقة من هذه الامة واما فرقة الفلاسفة والنصارى والصابئين واليهود والسامرية
والبراهمة والدهرية والمجوس ونحوهم فليسوا من هذه الامة بل من الامم السالفة كما

هو ظاهر وقوله قيل لاهل الاهواء افترقوا ولاست فرق القدريه والجبريه تعلم لك توبيًا
ان الأصح عدم كفر القدرية بل هم مسلمون وان الجبرية قيل كفار وقيل مسلمون وقوله والرافضة
ويقال لهم الرافضة وهم الذين سبوا بعض اصحابه وهم ابو بكر وصاحباه وفضلوا عليا
عليهم وتسمى هذه الفرقة ايضا بالشيعة ولذا قال بعضهم وسموا رافضة لأنهم رفضوا
ابابكر وعمر رضى الله عنهما وسموا شيعة لأنهم قالوا نحن من شيعة على رضى الله
عنه اه قال فى نشر الطوالع والشيعة قالوا ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
هو على بالنص اما جليا واما خفيا واعتقد وا ان الأمامة لا تخرج عنه وعن اولاده
وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون
فرقة يكفر بعضهم بعضا اه رحمه الله تعالى وقوله والخارجية ويقال لهم الخوارج قال
ابو عذبة فى شرحه على منظومة ابن الشحنة والخوارج جمع خارجى وهو من يعتقد خلاف
ما يعتقده اهل السنة والجماعة وقيل سموا خوارج لخروجهم على على رضى الله تعالى
عنه انتهى فمن كان اعتقاده منهم يوجب الكفر فهو كافر والا فهو غير كافر وكذا
يقال فى غيرهم كما تقدم وقوله والمشبهة وهم الذين شبهوا الله تعالى بالمخلوقات وقوله
والمرجية وهم كغيرهم من الفرق المتقدمة فى الحديث غير الفرقة الناجية فى النار من
حيث الاعتقاد كما مر قال ابو عذبه فى شرحه المتقدم ومحل قرار المرجئة فى النار لما
فى المصابيح عن ابن عباس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صنفان من امتى ليس لهما
فى الاسلام نصيب المرجئية والقدرية وهى بهمز وبلا همز مشتقة من الأرجا وهو
التاخير وهم الذين يقولون ان العبد لا فعل له واضافة الفعل اليه كاضافته الى
الجمادات كما يقال جرى النهر ودارت الرحى ويؤخرون امر الله تعالى فى مرتكب الكبيرة
فلذا سميت مرجئية ويقولون لا يضر مع الايمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة اه
رحمه الله تعالى فان قلت قد تقدم ان الرافضة سبوا بعض اصحابه صلى الله عليه و
سلم وهو ابو بكر وصاحباه وفضلوا عليا عليهم كما حكم سبهم رضى الله عنهم
اجمعين قلت اجاب عن ذلك العلامة الدوانى فى شرحه على العقايد العضدية فقال
فى هذا الشرح وسب اصحاب النبى بما يوجب الكفر كفر وسبهم بغير ما ذكر ليس
بكفر على الاصح فى مذهب الشافعى بل هو بدعة اه رحمه الله تعالى لكنه من الكباير
قال العلامة المرعشى فى نشر الطوالع المبحث الخامس فى فضل الصحابة يجب تعظيم
جميع اصحاب النبى عليه السلام والكف عن مطاعنهم وحسن الظن بهم وترك

التعصب

التعصب والبغض لأجل خروج بعضهم على بعض وترك الافراط فى محبة بعضهم على وجه
يفضى الى عداوة اخرين منهم والمتح فيهم فان الله تعالى اثنى عليهم فى مواضع كثيرة منها
قوله تعالى يوم لا يخزى الله النبى والذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم الاية وقد احبهم
النبى صلى الله عليه وسلم واثنى عليهم واوصى امته بعدم سبهم وبغضهم واذاهم وما ورد
من المطاعن فى بعضهم فله محامل وتاويلات ومع ذلك لا يعادل ما ورد فى مناقبهم
وحكى عن اثارهم المرضية وسيرهم الجميلة المحمدية نفعنا الله بمحبتهم اجمعين اه رحمه الله
تعالى قال الشيخ اللقانى فى جوهرته

واول التشاجر الذى ورد ... ان خضت فيه واجتنب داء الحسد

اه وقد ذكر فى شرحه لهذا البيت كلاما شريفا ينبغى الوقوف عليه ولولا خوف الاطالة
لذكرته ومما ذكره فى هذا الشرح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله الله فى اصحابى
لا تتخذوهم غرضا بعدى وقال فيهم من اذاهم فقد اذانى ومن اذانى فقد اذى الله ومن
اذى الله يوشك ان ياخذه وقال فيهم لا تسبوا اصحابى وفى رواية من سب اصحابى فعليه لعنة
الله والملائكة والناس اجمعين لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا اه رحمه الله تعالى ومعنى
الصرف هنا الفرض ومعنى العدل النفل هذا فان قلت هذه الفرقة الناجية التى استثناها
صلى الله عليه وسلم فى الحديث المتقدم قاصرة على الأشعرية او شاملة لجميع اهل السنة
قلت هى شاملة لجميع اهل السنة كالأشعرية والماتريدية كما نص عليه العلامة العضد فى مواقفه
وقد علمت عبارته فيها وحصر هذا العلامة فى عقايده الفرقة الناجية على الأشعرية
حيث قال فيها بعد ذكره الحديث المتقدم وهذه عقايد الفرقة الناجية وهم الاشاعرة
اه ليس مرادا ولذا قال بعض حواشيها قوله وهم الاشاعرة الاولى ان يقول وهم اهل
السنة والجماعة حتى يشمل الماتريدية ويمكن ان يقال اراد بالاشاعرة مطلق اهل السنة
والجماعة اه واعلم ان مدار جميع عقايد اهل السنة والجماعة على كلام امامين قطبين
احدهما الامام ابو الحسن الاشعرى وهو مالكى المذهب فكل من اتبع واحدا منهما اهتدى وسلم
من الزيغ والفساد فى عقيدته وان الماتريدى نسبة لماتريد قرية من قرى سمرقند و
اسمه محمد بن محمد وكنيته ابو منصور كما تقدم وقد الف كتبا منها كتاب التوحيد وكتاب
تاويلات القران وهو تلميذ ابى نصر العياضى تلميذ ابى بكر الجوزجانى تلميذ محمد بن الحسن
الشيبانى تلميذ ابى حنيفة النعمان رضى الله تعالى عنه وعنهم واليه تنسب جماعة اهل
السنة ويلقبون بالماتريدية مات رحمه الله تعالى سنة ثلاثة وثلاثين وثلاثمائة

وقيل شافعيه والثانى الامام ابو منصور الماتريدى وهو حنفى المذهب ح

بسمرقند وان الأشعري نسبة الى الأشعر قبيلة من اليمن وقيل منسوب لجده ابى موسى الأ
شعرى الصحابى رضى الله عنه واسمه على ابن اسمعيل بن بشير بن اسحاق بن اسماعيل
ابن عبد الله بن موسى بن بلال بن ابى بردة ابن موسى الأشعري صاحب رسول الله صلى
الله عليه وسلم وكنيته ابو الحسن كما تقدم وقد الف كتبا خالية عن الزيغ انتفعت بها
اهل السنة واقام الحجج على اثبات العقايد وعلى اثبات ما نفاه اهل البدع منها وله
رضى الله عنه اشياخ من اهل السنة اخذ عنها العلم قيل وتتلمذ ايضا لأبى على الجبائى
من المعتزلة فشرح الله تعالى صدره للحق ولم يلتفت الى ما كان يقول شيخه هذا من نحو
وجوب الصلاح على الله سبحانه وتعالى فانه زور وبهتان واليه رضى الله تعالى عنه
تنسب جماعة اهل السنة ويلقبون بالأشاعرة والأشعرية ومولده رضى الله تعالى عنه قيل
سنة سبعين ومايتين بالبصرة وتوفى سنة نيف وثلاثين وثلاثماية ببغداد ودفن بين
الكرخ وباب البصرة واشتهر ان الأشعري والماتريدى هما الواضعان لعلم التوحيد
وليس كذلك نعم هم اول من اعتنى به كثيرا كما يستفاد ذلك مما نقله شيخنا الأمير عن اليوسى
فى حاشيته على عبد السلام وعبارة شيخنا المذكور فى هذه الحاشية قال اليوسى واشتهر
ان الأشعري واضع هذا الفن وليس كذلك بل تكلم عمر بن الخطاب فيه وابنه والامام
مالك رسالة قبل ان يولد الأشعري نعم هو اعتنى كثيرا وكان مالكيا وكذا نقل الاجهورى
فى شرح عقيدته عن عياض ونقل عن السبكى انه شافعى قال الهيتمى على المتن مولده
سنة سبعين وقيل ستين ومايتين بالبصرة وتوفى فى سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة ببغداد و
دفن بين الكرخ وباب البصرة انتهى انتهت وقد ذكروا فى هذا المقام حكاية لطيفة
حصلت بين الامام الأشعري وشيخه الجبائى وممن ذكرها العلامة المرعشى فى نشر الطوالع
وعبارته فيه قال الدوانى ذهب معتزلة بغداد الى وجوب ما هو الأصلح للعبد فى الدين
والدنيا على الله تعالى وذهب معتزلة البصرة الى وجوب الأصلح فى الدين فقط
فيقال لهم الأصلح للكافر المعذب فى الدنيا والاخرة ان لا يخلق مع انه مخلوق وحكاية
شرنفية قال الأشعري لاستاذه ابى على الجبائى ما تقول فى ثلاثة اخوة عاش احدهم
فى الطاعة واحدهم فى المعصية ومات احدهم صغيرا فقال الجبائى يثاب الأول
بالجنة ويعاقب الثانى بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الأشعري فان قال
الثالث يارب هلا عمرتنى فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخى المؤمن ماذا يقول
الرب فقال الجبائى يقول الرب تعالى كنت اعلم منك انك لو عمرت لفسقت وفسدت

فدخلت

فدخلت النار فكان الأصلح لك ان تموت صغيرا قال الأشعري فان قال الثانى يارب لم تمتنى
صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت اخى الصغير فماذا يقول الرب فبهت الجبائى ويروى
انه قال للاشعرى ابك جنون فقال الأشعري لا ولكن وقف حمار الشيخ فى العقبة فترك
الأشعري مذهبه ورجع الى المذهب الحق الذى كان عليه السلف الصالح الذى وردت به السنة
ثم اشتغل هو ومن تبعه بهدم قواعد المعتزلة وتشييد مبانى الحق بعون الله تعالى وحسن
توفيقه انتهت مع قليل زيادة من غيره واعلم ان المشهور من اهل السنة فى بلاد خراسان والعراق
والشام والمغرب واكثر الأقطار هم الأشاعرة وفى بلاد ما وراء النهر وبلاد الهند وبلاد الروم
هم الماتريدية وان كلا من الأشاعرة والماتريدية على هدى وان كلا منهما ليس بطاعن فى
عقيدة الأخر وما وقع بينهما من الخلاف لا يقدح فى ذلك قال العلامة ابن السبكى تصفحت كتب
الحنفية فوجدت جميع المسايل التى فيها خلاف بيننا وبينهم ثلاث عشرة مسئلة منها سبع مسايل
الخلف فيها لفظى والباقى منها الخلف فيه معنوى ولا تقتضى مخالفتنا لهم ولا مخالفتهم لنا
فيها تكفيرا ولا تبديعا صرح بذلك الأستاذ ابو منصور البغدادى وغيره من ايمتنا وائمتهم
ولى قصيدة نونية من بحر الكامل جمعت فيها هذه المسايل وضممت اليها مسايل اختلفت الأ
شاعرة فيها مع تصويب بعضهم بعضا فى العقيدة اهـ رحمه الله تعالى اقول قد اطلعت
على هذه القصيدة ولله الحمد ومنها والخلف بينهم قليل امره سهل بلا بدع ولا كفران
وقد ذكرت ايضا منها سابقا ثلاثة ابيات فلا تغفل الباب الثانى فى شرح الكسب
وما يتعلق به كشرح لفظ الأستطاعة وشرح الأمر الاعتبارى وما يتعلق به من كون
قدرة الله تعالى لا تتعلق به وقيل تتعلق به وفى غير ذلك مما ستقف عليه ككون قدرته
تعالى تتعلق بالعدم كعدم زيد وقيل لا تتعلق به بل يختص تعلقها بالوجود وككون الماهيات
مجعولة او غير مجعولة وهنا انا اشرع فى هذا الباب فاقول اعلم ان الكسب معناه لغة
طلب الرزق واصله الجمع كما قاله ابو المنتهى وستعلمه ايضا من عبارته بعد ومعناه اصطلاحا
عند اهل السنة الاشعرية والماتريدية تعلق القدرة الحادثة بالمقدور فى محلها من غير
تاثير اى تعليقها به بالياء المثناة من تحت اى جعل العبد قدرته متعلقة بالمقدور اى فعل
الخير او الشر وسياتيك شرح هذا التعريف فانتظر وبيان هذا المقام كما يعلم من
كلام غير واحد من المحققين كالعلامة المرعشى فى نشر الطوالع وستعلم عبارته فيه
ان العبد اذا اراد تعليق قدرته بالمقدور الذى هو فعله بالمعنى الحاصل بالمصدر
اى حركاته وسكناته يخلق الله تعالى فيه عند هذا التعليق هذين الأمرين وهما

قف الباب الثانى فى شرح الكسب

قدرته وفعله بالمعنى الحاصل بالمصدر وهذا التعليق اى تعليق العبد قدرته بفعله اى
جعل قدرته متعلقة بفعله اى صرفه قدرته لفعله هو الكسب والاكتساب وهو فعله با
لمعنى المصدرى وهذه الارادة اى ارادة العبد تعليق قدرته بفعله سبب عادى لخلق الله
تعالى فيه الامرين السابقين ويقال لهذا الكسب والاكتساب جزء اختيارى لان افعال ا
لعباد حاصلة به ويخلق الله تعالى كما اشرت اليه وستعلم ذلك ايض من كلام الشيخ اكمل الدين
فى شرحه على وصية الامام ابى حنيفة النعمان ومن كلام ابن الشحنة فى منظومته فانتظر
واعلم ان الكسب فى الخير والاكتساب فى الشر وقد يطلق احدهما على الآخر كما انه
يطلقان على المكسوب والمكتسب وهو الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر وانما عبرت فى
الكسب بالتعليق بالبا لانه الموافق لكون الكسب صفة للعبد ومكلفا به على ما سيأتى
تحقيقه عن شيخنا الامير وشيخ بعض مشايخنا الصبان وقد صرح بالتعليق بالبا بعض
المحققين كالكمال ابن ابى شريف فى شرحه على المسايرة للكمال ابن الهمام وقال ايض فى هذا
الشرح ومحل قدرة العبد كسبه وهو عزمه المصمم على الفعل عقب خلق الميل والاختيا
ر له اه اى جعل قدرته وارادته متعلقة بفعله عقب ذلك وح الكسب لابد فيه من
الارادة اى القصد الى الفعل وح يرجع تفسير الكسب بهذا التعليق الى ما قاله الماتريدية
وبعض الاشعرية فى تفسيره من صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل ومن هذا البعض
الشيخ اللقانى فقد قال فى شرحه على جوهرته ومن من الاشعرية ومن هذا البعض
ابو عذبة فى شرحه على منظومة ابن الشحنة الحنفى فقال فى هذا الشرح نقلا عن الماتريدية
وحقيقة الكسب عن الماتريدية صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل اه وفسر الكسب
بعض الاشعرية وبعض الماتريدية بصرف العبد ارادته الى الفعل اه وفسر الكسب لكن
مراد هذا البعض صرف العبد ارادته وقدرته ايض الى الفعل كما هو ظاهر وح يرجع هذا التفسير
للتفسير الذى قبله ثم فسر بعض الاشعرية الكسب بتعلق القدرة بلا يا بالمقدور اى الفعل
ومعناه اى ح ارتباط القدرة بالمقدور اى مصاحبتها له وهذا التفسير هو المشهور بين
الطلبة وهو الذى جرى عليه الشيخ السنوسى وستاتيك عبارته فى كبراه وعليه قد يخلو
الكسب عن الارادة اى القصد الى الفعل والذى يدل على هذا التفسير الذى قاله بعض الا
شعرية ما ذكره الشيخ السنوسى فى شرح كبراه نقلا عن المقترح حيث قال فى هذا الشرح و
قد يكون الكسب بغير اختيار وذلك حيث يقع الفعل مع الذهول او الغفلة ومع ذلك
يحصل الفرق بينه وبين حركة الاضطرار فالمكتسب اعم من المختار كما بينه المقترح

فى شرح ارشاد امام الحرمين اه قال شيخنا الامير فى رسالته بعد ان نقل هذه العبارة عن
الشيخ السنوسى فى شرح كبراه وهذا على القول المشهور فى الكسب وهو تعلق القدرة بالمقدور
اما على انه تعلق الارادة فلينفى لك مكتسبا فمن ثم لا يكلف به فهو فيه كفعل المجنون
والنائم والضمان به لان الضمان من قبيل خطاب الوضع لا التكليف على ما هو موضح فى غير
هذا المحل اه رحمه الله تعالى واما ما سيأتى نقلا عن الشيخ عبد السلام فى شرحه على جوهرة
والده من تفسير الكسب وقد ذكره ايضا والده فى شرحه عليها فلا يخرج عن تفسيره بما قبله
من هذين التفسيرين كما ستعلمه مما بعد والحاصل ان اهل السنة اختلفوا فى تفسير الكسب فقالت
الماتريدية وبعض الاشعرية انه تعليق القدرة والارادة بالفعل وقال بعض الاشعرية
وهو المشهور بين الطلبة انه تعلق القدرة بالمقدور على ما علمت وقد تقدم لك عن الشيخ ا
لسنوسى فى شرح كبراه ان بعضهم فسر الكسب بايجاد العبد للفعل بحسب الظاهر اه ولا يخفى
عليك ان هذا التفسير لا يا باه احد من اهل السنة وعلى كلهم رضى الله تعالى عنهم غير
ما يليق فى الكسب بالايجاد والتاثير للعبد بحسب نفس الامر نعم نقل عن بعض منهم ان
الكسب هو اختيار العبد فى وصف فعله من كونه طاعة او معصية وهو خلاف التحقيق
كما سيتضح لك واما المعتزلة ففسروا الكسب بتاثير القدرة الحادثة فى الافعال المو
جودة معها كما ستعلمه ايض فى الشرح الاتى لتعريف الكسب هذا ومما يدل على ان الكسب
ملاحظ فى مسماه الارادة اى القصد للفعل ما ذكره شيخ مشايخنا الشيخ الدردير فى
شرحه على منظومة كمال الدين محمد بن سيدنا السيد مصطفى البكرى وعبارته فى هذا الشرح و
لابد فى مسمى الكسب من ملاحظة الميل وقصد الفعل فيكون حقيقة الكسب تعلق قدرة
العبد الحادثة بالمقدور عند القصد الى هذا الفعل فيخلق الله تعالى الفعل على ما جرت
العادة عند خلق القدرة فيه حتى يرى بحسب الظاهر انه الفاعل كما يرى بحسب
الظاهر ان النار عند مماستها للحطب هى المحرقة وح يستحق العبد المدح او الذم وصح
مخاطبته بنحو افعل ولا تفعل انتهت وما ذكره فى شرحه على خريدته عند ذكره فيها
ان التاثير اى الاختراع والايجاد للاشيا من العدم ليس الا لله سبحانه وتعالى
وعبارته فى هذا الشرح فلا تاثير لقدرتنا فى شىء من افعالنا الاختيارية كالحركات
والسكنات والقيام والقعود ونحو ذلك بل جميع ذلك مخلوق له سبحانه وتعالى
بلا واسطة كما ان قدرتنا مخلوقة له تعالى والله خلقكم وما تعملون اى وخلق
عملكم فان قلت اذا لم يكن لنا قدرة على ايجاد شىء فكيف ينسب لنا العمل وكيف

يصح تكليفنا به ونخاطب به قال تعالى وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله وذلك
كثير في الكتاب والسنة قلنا النسبة الينا ومخاطبتنا بتحصيله من حيث انه كسب لا من
حيث انه ايجاد واختراع وتوضيح ذلك ان قدرته تعالى ابرزت الأشيا على طبق ارادته
من العدم الى الوجود وهذا الابراز هو المسمى بالايجاد والاختراع وهو المراد بتعلق
القدرة القديمة واما قدرتنا فقد تعلقت ببعض الافعال وهو الأفعال الأختيارية
اى التى لنا فيها الأختيار والميل والقصد من غير ايجاد واختراع وهذا التعلق على
طبق ارادتنا هو المسمى بالكسب والاكتساب فتعلق قدرة الله تعالى على وفق ارادته ايجاد
وتعلق قدرتنا على طبق ارادتنا كسب لا ايجاد فافعالنا الأختيارية قد تعلقت بها القدر
تان القدرة القديمة والقدرة الحادثة وليس للقدرة الحادثة تاثير وانما لها مجرد مقارنة
فالله تعالى يخلق الفعل عندها لا بها كالاحراق عند مماسة النار للحطب فمن حيث انه
خلق لنا ميلا الى الشيء وقصدا اليه وخلق لنا قدرة مصاحبة لخلقه تعالى ذلك الذى ه
قصدناه نسب الينا ذلك الفعل وطلب منا اذ هو في ظاهر الحال يرى انه فعل العبد واذا نظر
الى دليل التوحيد قطع الناظر بان الفعل ليس مخلوقا الا لله تعالى والا لزم الشريك له
تعالى عند ذلك فعلم ان هذا التعلق عبارة عن مقارنة القدرة الحادثة للمقدور من
غير تاثير وبسببه تضاف الأفعال للعبد كقوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت و
يترتب الثواب والعقاب بمحض الفضل والعدل ويسمى العبد حينئذ مختارا وعند الله تعالى خلق
الفعل في العبد بلا قدرة له مقارنة يسمى مجبورا ومضطرا وقد تفضل سبحانه علينا
في هذه الحالة باسقاط التكليف ولو شا لكلفنا عندها ايضا والفرق بين الحركة الا
ختيارية والاضطرارية مما هو بديهى عند كل عاقل فبطل قول الجبرية بانه لا قدرة
للعبد تقارن فعلا له اصلا بل هو مجبور ظاهرا وباطنا كالخيط المعلق في الهوى تميله
الأرياح بلا اختيار له في شيء اصلا وقول القدرية بتاثير القدرة الحادثة في الافعال
على طبق ارادة العبد انتهت رحمه الله تعالى فان قلت يستفاد من البيان المذكور تقدم
سابقا وبيان هذا المقام ان العبد اذا راد ان ارادة العبد سابقة على قدرته وفعله
قلت وهو كذلك والحاصل كما قاله شيخنا الأمير في رسالته ان فعل العبد اى الذى
هو بالمعنى الحاصل بالمصدر مقارن لقدرته زمانا مسبوق بها تعقلا واما ارادته
لذلك الفعل فهو مسبوق بها زمانا وتعقلا فهى وان كانت من الأعراض التى لا تبقى
زمانين كالقدرة الا انه لا يضر سبقها للفعل اه رحمه الله تعالى فان قلت

هل

هل النية من قبيل الأرادة اولا قلت انه النية اللغوية من قبيل الأرادة اللغوية وهو قصد
الشيء قال شيخنا الأمير في رسالته النية من قبيل الأرادات لانها قصد الشيء مقترنا بفعله ه
اه لكن انت خبير بان شيخنا المذكور تقدم عنه قريبا ان الأرادة سابقة على الفعل زمانا وتعقلا
فكان المناسب له حينئذ ان يريد من النية كما علمت معناها اللغوى وهو مطلق القصد لا الاصطلاحى
وهو قصد الشيء مقترنا بفعله كما هو ظاهر وسياتى تحقيق الكلام على القدرة الحادثة فانتظر
فان قلت هل الأختيار هو الارادة او غيرها اجيب بانه هى قيل وقد تنفرد عنه كما ذكره
شيخنا الأمير في رسالته وعبارته فيها واختيار العبد هو ارادته نعم قيل فرق بين الأرادة
والأختيار لان الارادة تتعلق بالمراد والأختيار به مع ملاحظة ما للطرف الأخر فكان
المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده ولو ابتداء فكل
اختيار ارادة وليس كل ارادة اختيارا لانفرادها في ملاحظة الطرف الواحد ابتداء وقولنا
ويميل الى احدهما اى فيقصد احدهما وقولنا ينظر الى الطرفين اى يدرك الطرفين فان قلت
فعلى هذا لا يكون ملاحظ الطرف الواحد الموجه القصد اليه فاعلا مختارا مع انه فاعل
مختار قطعا قلت لعل هذه التفرقة بالنظر للغة لا للاصطلاح والا فهو فاعل مختار قطعا
فتدبر انتهت وممن تكلم على الكسب عند الشيخ الأشعري وبعض الماتريدية الشيخ المرعشي في تاليفه
الذى سماه نشر الطوالع وعبارته فيها نصها قال الشيخ ابو الحسن الأشعري ان افعال العباد كلها
واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العبد اصلا لا في ذات الفعل ولا
في صفاته مثل كونه طاعة ومعصية بل الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صمم عزمه
على الفعل اى صرف ارادته اليه يخلق الله تعالى قدرة ذلك الفعل ويخلق الفعل ايضا مع القدرة
لان الأستطاعة هى القدرة مع الفعل عند الاشاعرة وصرف الارادة جعلها متعلقة بالفعل
فاذا صرف العبد ارادته للفعل يصير ذلك الصرف سببا لصرف قدرته لذلك الفعل ومعنى
كونه سببا له لان يخلق الله في العبد قدرة متعلقة بذلك الفعل كذا يفهم من كلام الخيالى
وظهر منه ايضا ان فعل العبد مخلوق لله تعالى ومكسوب للعبد لان كسب العبد هو تصميم
عزمه على الفعل وهو جعل ارادته متعلقة به اى بالفعل على ما هو المفهوم من صريحات
كلمات الأصفهاني وقال شارح المواقف والمراد بكسب العبد الفعل مقارنة قدرته
وارادته له من غير ان يكون منه هناك تاثير ومدخل في وجود الفعل سوى كونه محلا له
اقول وهذا مناف ظاهرا لما فهم من الأصفهاني تامل انتهت رحمه الله تعالى
وقوله يخلق الله تعالى قدرة ذلك الفعل لخ اى عند هذا التصميم كما هو ظاهر وقوله

وظهر منه ان صرف العبد [illegible] ارادته الى الفعل [illegible] في العبد [illegible] سبب بان الله ع

لأن الأستطاعة هى القدرة مع الفعل عند الأشاعرة اى وعند الماتريدية ايض وانما ا
لمخالف المعتزلة كما يعلم ذلك ايضا مما سيأتى عن النسفى فى عقايده مع شرح التفتازانى
عليها وعن الوصية للامام ابى حنيفة النعمان وشرحها للشيخ اكمل الدين الحنفى نعم
نقل الكمال بن الهمام فى مسايرته ان بعض الماتريدية ذهب الى ان القدرة الحادثة التى هى
العرض المقارن للفعل عند الأشعرية وبعض الماتريدية تتقدم حقيقة على الفعل حيث قال
فى هذه المسايرة والمكنة من الفعل التى خلقها الله فى العبد اى التمكن منه والقدرة عليه
وهى عبارة عن سلامة الأسباب والآلات غير القدرة التى ذهب كثير من اهل السنة
الى انها لا تتقدم على الفعل بل توجد معه ومن مشايخنا الماتريدية من ذهب الى ان
القدرة المقابلة للمكنة تتقدم حقيقة على الفعل او مع بعض زيادة من شرح الكمال
بن ابى شريف عليها وعلى هذا قيد المرعشى بقوله عند الأشاعرة وقوله وقال
شارح المواقف والمراد بكسب العبد الفعل مقارنته قدرته وارادته له الخ وكذا قال
السعد التفتازانى وعبارته وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب
وايجاد الله تعالى الفعل خلق انتهت وكذا قال ابو المنتهى فى شرحه على الفقه الا
كبر للامام الأعظم ابى حنيفة النعمان وعبارته فى هذا الشرح عند قول
الأمام فيه وجميع افعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله خالقها
نصها الكسب فى اللغة طلب الرزق واصله الجمع وفى الأصطلاح تعلق ارادة العبد
وقدرته بفعله فحركاته باعتبار نسبتها الى قدرته وارادته تسمى مكسوبا وباعتبار
نسبتها الى قدرة الله تعالى وارادته تسمى مخلوقا وكذا سكونه فحركته وسكونه خلق
للرب ووصف للعبد وليس بكسب له والى هذا اشير فى شرح المقاصد انتهت وقوله
اقول هذا مناف ظاهرا لما فهم من الأصفهانى تامل تاملته فوجدته منافيا له
ظاهرا كما قال وذلك لان الذى فهم من الأصفهانى نصا ان الكسب هو تعليق الارادة
بالباء فاقتصر فيه على الارادة وان الذى فهم من شارح المواقف نصا ان الكسب
لا بد فيه من القدرة ايض وانما قال ظاهرا لامكان رجوع كلام الأصفهانى الى شرح
المواقف بان يريد الاول وهو جعل ارادته وقدرته متعلقتين به فتامل هذا وبالكسب
الذى قالته اهل السنة وقد علمته يرد مذهب الجبرية والمعتزلة كما تعلم ولذا
قال الشيخ السنوسى فى كبراه وقد تعلق القدرة الحادثة بالمقدور فى محلها من غير تا
ثير عبر اهل السنة بالكسب وهو متعلق التكليف الشرعى وامارة على الثواب والعقاب

فبطل

فبطل اذن مذهب الجبرية وهو انكار القدرة الحادثة لما فيه من جحد الضرورة وابطال ا
لتكليف وامارة الثواب والعقاب ومن هنا كان بدعة ومذهب القدرية وهو كون
العبد يخترع افعاله على وفق مراده بالقدرة التى خلقها الله فيه كما علمت من دليل
الوحدانية واستحالة شريك مع الله تعالى اياكان اه رحمه الله تعالى فان قلت
ما شرح الكسب المتقدم وهو تعلق القدرة الحادثة بالمقدور فى محلها من غير تا
ثير قلت شرحه ان تقول تعلق كالجنس فى التعريف وقولنا القدرة الحادثة بالمقدور
المقدور وهو الحركات والسكنات لليد مثلا يخرج تعلق القدرة القديمة بالكائنات
فلا يسمى كسبا بل يسمى خلقا واختراعا وايجادا من غير غرض له تعالى فى هذا الخلق
والايجاد فان التحقيق ان افعاله تعالى واحكامه لا تعليل فيها على مذهب الأشاعرة
وبعض الماتريدية وما ورد مما يوهم التعليل من الأحاديث والأيات كقوله تعالى
انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر الاية مؤول
بالحكمة اى المصلحة العايدة الى خلقه تعالى خلافا للمعتزلة وللبعض الاخر من
الماتريدية ولذا قال الشيخ السنوسى وهو اشعرى ومما يستحيل فى حقه تعالى اتصافه
بالأغراض فى افعاله واحكامه واذا اردت استيفاء الكلام على هذا المقام فارجع
الى رسالتنا المؤلفة فيه نظما نظمى بالمرام وقولنا بالمقدور فى محلها وهو الذات
القايمة بها القدرة الحادثة كاليد يخرج ما اجرى الله العادة بايجاده من الأفعال
المصاحبة للقدرة الحادثة لكن فى غير محلها كالألم الحاصل عقب الضرب فلا تسمى
تلك الأفعال الخارجة عن محل القدرة الحادثة مكتسبة للعبد فى اصطلاحهم وان
كان قد يطلق عليها بحسب اللغة والعرف فان قلت اذا كانت هذه الأفعال ليست
مكتسبة للعبد فكيف يعاقب او يثاب عليها اجيب بان عقابه وثوابه عليها لكونها
ناشئة عن كسبه تنزيلا للمسبب منزلة سببه وستعلم ذلك ايض مما بعد وقولنا من
غير تاثير فيه تنبيه على بطلان مذهب المعتزلة القايلين بتاثير القدرة الحادثة فى
الأفعال الموجودة معها اما مباشرة او تولدا وذلك معنى الكسب عندهم فتحصل من
ذلك ان فعل العبد تعلقت به قدرتان احداهما قدرة المولى سبحانه وتعالى وتعلقها
به تعلق تاثير ويقال له خلق وايجاد واختراع والثانية قدرة العبد وتعلقها
به تعلق مقارنة ويقال له كسب فان قلت ما الفرق بين الخالق والمكتسب اجيب
بان الخالق لا يحتاج لالة والكاسب يحتاج لها والكاسب يقع الفعل فى محل قدرته

والخالق يقع منه الفعل لا في محل قدرته والكاسب لا يستقل بالفعل عن الخالق بخلاف
العكس فان قلت اذا حرك انسان يده فقطع عضو شخص فالقطع ليس مكسوبا له
لكونه ليس في محل القدرة وانما المكسوب له الحركات والسكنات التي يقدر العبد
على تركها واما القطع فلا يقدر على دفعه بعد الحركة وان لم يكن مكسوبا له فكيف
يؤاخذ به قلت لانه ناشئ عن فعله وكسبه كما تقدم ان قلت هذا قول بالتولد الاعتزالي
اجيب بان التولد الاعتزالي هو التولد في الايجاد والاختراع كقولهم ان العبد
اوجد الحركة مباشرة والقطع تولدا وما قلناه تولد في الكسب ولا محذور فيه وسيعلم
استيفاء الكلام على التولد الاعتزالي فان قلت هل تعريف الكسب بما سبق وهو تعلق القدرة
الحادثة بالمقدور في محلها من غير تاثير مخالف لتعريف بعضهم له كالشيخ عبد السلام
في شرحه على جوهرة والده بقوله والكسب ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به
او ما يقع به المقدور في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به المقدور مع صحة
انفراد القادر به او ما يقع به المقدور لا في محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود
المقدور وان اوجب اتصاف الفاعل بذلك المقدور اه رحمه الله تعالى قلت لا تخالف
لان المآل واحد وهو ما سبق كما سيتضح لك وقوله في محل قدرته اي حال كون المقدور
في محل قدرته كالحركة فانها في محل القدرة وهو اليد واحترز بذلك عما خرج من
محل القدرة كالموت بجرح السيف فانه ليس من كسب العبد والثواب والعقاب عليه
من حيث كونه ناشئا عن كسبه كما تقدم قال قال الشيخ اليوسي في حاشيته على الكبرى
وانفرد المقتضي لهذا الاصطلاح في الكسب ولم لا يقال ان كل ما وقع من العبد مباشرة
او سببا فهو كسب له وعليه كلف والاية الكريمة تقول لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت
وقد احاطت بما للعبد وما عليه فما خرج عن محل قدرته ان لم يدخل في الكسب و
الاكتساب يلزم ان لا يكون فيه تكليف وهو باطل اه رحمه الله تعالى وقد علمت
الجواب عنه قريبا وقوله مع صحة انفراد القادر به وهو الله تعالى اي من غير
مقارنة كسب وقوله لا في محل قدرته اي في حال كون المقدور ليس ثابتا في
محل قدرته وذلك المحل هو الذات قال الكمال ولا يصح ان يطلق ان ذاته محل القدرة
لتنزيه ذات الباري من ان تكون محلا لشيء بل يقال صفاته قايمة بذاته بمعنى
الاختصاص من الناعت كما في شرح المقاصد وغيره اه رحمه الله تعالى قال الشيخ
السحيمي في شرحه على عبد السلام السابق قوله ما يقع به المقدور اي معنى يقع

معها وبسببه المقدور وذلك المعنى هو تعلق القدرة الحادثة بالمقدور بخلقها الله تعالى
عند خلق الفعل من غير تاثير لها فيه وهذه القدرة عرض يقارن الفعل وتسمى استطاعة
فان قلت التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف
بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة قبل الفعل لزم تكليف العاجز وهو
باطل اجيب بان لفظ الاستطاعة يطلق على سلامة الاسباب والالات والجوارح وصحة
التكليف تعتمد هذه الاستطاعة لا الاستطاعة بالمعنى الاخر التي هي العرض المقارن للفعل
وقوله المقدور اي مفعول العبد واطلق عليه مقدورا للعبد مع كونه مخلوقا لله تعالى نظرا
لتعلق قدرة العبد به اه رحمه الله تعالى وقوله لا الاستطاعة بالمعنى الاخر وهي بهذا
المعنى مرادفة للقوة والقدرة والطاقة كما ستعلم ايضا مما بعد وعبارة شيخنا الامير في حاشيته
على عبد السلام نصها قوله ولي التوفيق اي واليه ومعطيه وهو خلق قدرة الطاعة
في العبد ولا يحتاج لزيادة الداعية ان قلنا انها عرض مقارن وان قلنا سابق كما قيل
به فرارا من تكليف العاجز زيد لاخراج من لم يطع انتهت وقوله ولا يحتاج لزيادة
الداعية اي لاخراج الكافر وقوله كما قيل به اي قالت به المعتزلة فرارا منهم من تكليف
العاجز اللازم لقول اهل السنة الاشعرية والماتريدية ان القدرة العرض المقارن للفعل
فان الشخص مكلف قبل هذه القدرة فيلزم ح تكليف العاجز ورد بان التكليف يعتمد
الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والالات وهي سابقة على الفعل فهي متحققة حال
التكليف فلا يكون المكلف عاجزا ح لا بمعنى القدرة الحادثة التي هي مقارنة للفعل
فالاستطاعة كما تطلق على هذه القدرة تطلق ايض على سلامة الاسباب والالات وا
لجوارح والمراد ههنا كما تعلم وهذا كله مستفاد من كلام النسفي في عقائده ومن شرح السعد
التفتازاني عليها وعبارتهما بعد ان ذكر الاول ان لفظ الاستطاعة يقع على العرض المقارن
للفعل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل
ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن
الاستطاعة متحققة ح لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار المص الى الجواب بقوله وتقع
هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب والالات والجوارح كما في
قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وصحة التكليف تعتمد
على هذه لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول
فلا نسلم استحالة تكليف العاجز بهذا المعنى وان اريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه

لجواز ان تحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي
بها الفعل انتهت رحمهما الله تعالى وقوله ونتيج هذا الأسم الخ قال ابن الغرس الحنفي
في شرحه عليها والظاهر ان هذا الأطلاق بالأشتراك اللفظي اهـ ومستفادا ايضا
من الوصية للامام الأعظم ابى حنيفة النعمان مع شرحها للشيخ اكمل الدين ا
لحنفي وعبارته في هذه الوصية ونقر بان الأستطاعة مع الفعل لا قبل الفعل
ولا بعد الفعل لانها لو كانت قبل الفعل لكان العبد مستغنيا عن الله تعالى وقت الحاجة
فهذا خلاف حكم النص بقوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء ولو كانت بعد الفعل
لكان من المحال لانها حصول بلا استطاعة ولا طاقة انتهت رحمه الله تعالى وعبارة
شارحها المذكور اقول الأستطاعة والقوة والقدرة والطاقة مترادفة اذا اضيفت
الى العباد وهي عندنا مقارنة للفعل لانها لو لم تقارن فاما ان تتقدم او تتاخر والثاني
باطل بالأجماع لانه يلزم منه حصول الفعل بلا استطاعة وطاقة وهو محال و
كذا لو تقدمت لأستحالة وجودها عند الفعل لانها عرض وهو لا يبقى زمانين واذا
لم تبق القدرة الى زمان الفعل يلزم وقوعه بلا قدرة وهو محال كالأخذ بلا يد
ولكان العبد مستغنيا عن الله تعالى وقت الحاجة وهو خلاف النص لان مقتضاه
الأفتقار الى الله تعالى وهو قوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء وقالت ا
لمعتزلة وجمهور الكرامية هي سابقة على الفعل اذ لو لم تكن سابقة على الفعل
اذ لو لم تكن سابقة على الفعل ولم تكن موجودة حال عدم الفعل لكان في الأمر
بالفعل ولا استطاعة له وقت الأمر تكليفا لعاجز وهو محال لقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها قلنا قد يراد بالاستطاعة سلامة الأسباب والآلات وهي
المعينة بقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا اذ المراد بها الزاد والراحلة وسلامة الجوارح
لا حقيقة القدرة والتكليف يعتمد ذلك اذ العادة جارية بان المكلف لو قصد
تحصيل الفعل والآلات سالمة لحصلت له القدرة الحقيقية وانما لا تحصل لاشتغاله
بضد المأمور به مضيعا للقدرة الحقيقية والمضيع للقدرة غير معذور فاما عند عدم
سلامة الأسباب فلم يكلف الفعل اذ لا تحصل له القدرة عند قصده مباشرة
الفعل فكان ممنوع القدرة اصلا فكان معذورا واذا كان التكليف معتمدا على
سلامة الأسباب وتكون الأسباب سالمة لا يلزم تكليف العاجز انتهت رحمه
الله تعالى قال شيخنا الأمير في مصنعين من رسالته مطلع النيرين وقدرة

العبد

العبد هو العرض المقارن للفعل في الواقع فما يظهر من قولهم قدرة العبد متعلقة بفعله
من انها متقدمة على الفعل ثم تتعلق به انما هو بحسب التعقل لا بحسب الواقع ونفس
الأمر والا فهي بحسب ذلك مقارنة ويعبر عن تلك القدرة بالأستطاعة قال تعالى
في ذم الكفار كانوا لا يستطيعون السمع ولا يقال اذا كانت مقارنة للفعل والتكليف با
لضرورة قبل الفعل لزم تكليف العاجز وهو باطل لانا نقول التكليف يعتمد سلامة الأسباب
والآلات واعلم ان القدرة الحادثة عرض مقارن للفعل كما تقدم ومن احكام العرض
انه لا يبقى زمانين فالقدرة عرض لا يبقى زمانين بل تتجدد امثالها هذا هو المشهور
وقال بعض المحققين ان العرض يبقى زمانين والقول بعدم بقائه نوع من السفسطة او
وما قاله هذا البعض هو الصحيح والقول بعدم بقاء العرض زمانين مبني على ما نقل
عن الأشعرية من ان البقاء صفة وجودية فلا تقوم بالعرض لان قيام المعنى بالمعنى
محال اذ قيام المعنى هو تحيزه بالتبع لما قام به وما لا تحيز بالذات كيف يتحيز غيره
بالتبع له والتحقيق ان البقاء سلبي اي نفي انتهاء الوجود حتى قال بعضهم لا يجوز ا
لقول بان البقاء زائد على الذات تصح رؤيته ولا مانع من قيام السلب بالعرض اي
اختصاصه به اختصاص النعت بالمنعوت كسلب الجوهرية عنه والسوادية
عن البياض فلا محذور في بقاء العرض زمانين فاكثر وكذا لا محذور فيه ان قلنا
البقاء استمرار الوجود وان معنى وجد فلم يبق وجد فلم يستمر وجوده لان الا
ستمرار اعتبار وهو ايضا يقوم بالمعنى كالسرعة والبطؤ للحركة ومن ثم قيل ان هذا
انكار بقاء العرض والقول بان البياض القائم بالمحل في هذا الوقت ليس هو الثا
فيه قبل وانما انعدم ذلك ووجد آخر مثله وهكذا نوع من السفسطة واعلم
انه على قول الأشعري ومن تبعه من ان العرض لا يبقى زمانين لان البقاء صفة
وجودية فلا تقوم بالعرض لما علمت لا تتعلق قدرة الله تعالى بالعدم كعدم
زيد وانما تتعلق بالوجود وذلك لأن العرض على هذا القول ينعدم بنفسه لان
من طبعه انه لا يبقى زمانين كما علمت وبقاء الجوهر مشروط بامداده بمادة الأعراض
المتعاقبة عليه فاذا امسكت عنه انعدم بنفسه والصحيح مذهب القاضي ابي
بكر الباقلاني ومن تبعه من ان قدرة الله تعالى تتعلق بالعدم ايضا وان العرض
يبقى زمانين فاكثر لان التحقيق ان البقاء صفة سلبية او امر اعتباري لا صفة
وجودية كما تقدم وحينئذ قدرة الله تعالى تتعلق بالجواهر والأعراض وجودا وعدما

فالعدم اللاحق بالقدرة واما العدم السابق على الوجود فهو فى تعلق القدرة تعلق
قبضة بمعنى انها صالحة لقطعه بالوجود وتركه بحاله اهـ قال شيخنا الامير فى رسالة
وسانزيدك توضيحا لهذا المقام بعد تكلمى على الامر الاعتبارى فانتظر وايضا انما
ذهب الاشعرى ومن تبعه الى القول بعدم بقا العرض زمانين لانهم قالوا السبب
المحوج الى المؤثر هو الحدوث كما اوضح ذلك السيد الجرجانى فى شرحه على مواقف
العضد وعبارته فى هذا الشرح بعد قول العضد فيها المقصد السابع ذهب الشيخ الا
شعرى ومن تبعه الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم
بل هى على التقضى والتجدد وتخصيص كل بوقته للقادر المختار ووافقهم على ذلك
النظام والكعبى من قدماء المعتزلة وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقا
الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات نصها وانما ذهب الاشعرى ومن تبعه
الى ذلك لانهم قالوا السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغنا العالم حال
بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه
فى وجوده فرفعوا ذلك بان شرط بقا الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا
الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج
شرطه اليه فلا استغنا اصلا اهـ رحمه الله تعالى وقوله ذهب الاشعرى ومن تبعه
الى ان العرض الى قوله وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقا الاعراض توضيح هذا
المقام ان تقول ذهب الاشعرى ومن تبعه من المتكلمين الى ان السبب المحوج الى المؤثر
سبحانه وتعالى هو الحدوث فقط وذهب بعض المتكلمين الى ان السبب المحوج اليه
هو الحدوث مع الامكان وذهب بعض المتكلمين الى ان السبب المحوج اليه هو الا
مكان فقط بشرط الحدوث وكل من اصحاب هذه الاقوال الثلاثة اضطر الى القول بعدم
بقا الاعراض زمانين لما علمت وذهب الفلاسفة وجمهور المعتزلة وبعض المحققين
من المتكلمين من اهل السنة الى ان السبب المحوج الى المؤثر هو الامكان فقط ولم يضطر
والى القول بعدم بقا الاعراض زمانين كما هو ظاهر بل قالوا ببقائها وهذا هو
المختار وممن ايده العلامة الزركشى فانه حكى فى شرحه على جمع الجوامع لابن السبكى
هذه الاقوال الاربعة ثم قال فيه والقول بان علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان ولا
مدخل للحدوث فيها هو اختيار الامام ونقله عن اكثر الاصوليين ونسبه صاحب الصحائف
الى جمهور المحققين ووجهه انا اذا رفعنا الامكان عن الوهم بقى الوجوب بالذات او

او الامتناع

الامتناع بالذات وكل منهما يحيل الحاجة الى المؤثر فدل على ان علة الحاجة ليس غير الامكان
اهـ رحمه الله تعالى واعلم ان الكسب الذى علمته يقال له ايضا جزء اختيارى لان فعل العبد
حاصل به ويخلق الله تعالى ولا استحالة فى دخول مقدور واحد تحت قدرتين بجهتين
مختلفتين كما يؤخذ ذلك وغيره من كلام الشيخ اكمل الدين الحنفى فى شرحه لوصية الامام
ابى حنيفة النعمان حيث قال فى هذا الشرح قالت المعتزلة قدرة العبد على الافعال ثا
بتة فهى واقعة بقدرته ضرورة الامر بها بقوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة وغيرهما
والامر للعاجز محال فانتفت قدرة البارى عنها اهـ وقالت الجبرية لا فعل للعبد اصلا
ولا اختيار له ولا قدرة له على فعله بل كلها اضطرارية كحركات المرتعش وحركات
العروق النابضة واضافتها الى الخلق مجاز اهـ وبقى من مذهبهم تمذهب المعتزلة على
ان دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال وقال اهل السنة افعال العباد واقعة
بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى ان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا عزم
عزما مصمما على فعل الطاعة يخلق الله فعل الطاعة فيه واذا عزم كذلك على فعل المعصية
يخلق الله تعالى فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن موجدا
حقيقة وهذا القدر كافى فى الامر والنهى وانما الموجد حقيقة والمخترع هو الله وحده
لانه يستحيل ان يكون للعبد قدرة اختراع على فعله واذا عرف استحالة قدرة الاختراع
للعبد وثبوت الفعل والقدرة له ثبت جواز دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين
احدهما قدرة الاختراع والاخرى قدرة الاكتساب وانما المستحيل دخوله تحت قدرتين كل
واحد منهما قدرة الاختراع او قدرة الاكتساب اهـ رحمه الله تعالى وقوله اذا عزم عزما
مصمما على فعل الطاعة اى صرف ارادته الى الطاعة من غير تردد وصرف الارادة الى الطاعة
جعلها مع القدرة متعلقة بها وهذا معنى الكسب عند اهل السنة وكذا يقال فيما بعد على
ما تقدم وقوله يخلق الله تعالى الخ اى عند هذا العزم وقوله فعل الطاعة وقوله
المعصية اى مع القدرة المقارنة لهذا الفعل لان القدرة عند اهل السنة الاشعرية
والماتريدية العرض المقارن للفعل كما تقدم فكان الاوضح والاخصر لهذا الشارح ان
يقول بان العبد اذا عزم عزما مصمما على فعل الطاعة او المعصية اى صرف ارادته و
قدرته اليهما يخلق الله تعالى عند هذا العزم الطاعة او المعصية والقدرة الحادثة
المقترنة بهما كما تقدم كما ذلك فى شرح الطوالع للارعشى وكما يؤخذ ذلك ايضا من كلام
ابن الشحنة الحنفى فى منظومته مع ما صرح به شارحها ابو عذبة حيث قال فى هذه المنظ

ارادالكاينات عن اختيار ، على الوجه المقرر فى الكتاب
فاضال الورى خيراو شرا ، بخلق الله ثم بالارتكاب
فنعزوها له عز واختراع ، ونعزوها لهم عز واكتساب

وقوله ثم بالارتكاب عطف على قوله بخلق الله وثم بمعنى الواو اى ان افعال الورى من جهة الخير كالطاعات ومن جهة الشر كالمعاصى والكفر حاصلة بامرين الامر الاول خلق الله تعالى ومن ثم نعزوها اى ننسبها له تعالى على سبيل الاختراع والايجاد لا على سبيل الكسب والامر الثانى الارتكاب اى مباشرة الورى لفعلهم وهى الكسب ومن ثم نعزوها لهم على سبيل الاكتساب لا على سبيل الاختراع والايجاد وقال ابو عزية فى شرحه لهذه المنظومة ما نصه فعلى هذا صح ان المقدور الواحد داخل تحت قدرتين قدرة الله تعالى القديمة وقدرة العبد الحادثة لكن دخوله بجهتين مختلفتين فهو داخل تحت قدرة البارى بجهة الخلق وتحت قدرة العبد بجهة الكسب والممتنع دخوله تحتهما بجهة واحدة وهى جهة الايجاد والخلق وجهة الكسب هو رحمه الله تعالى فان قلت اذا كان الكسب قائلا به كل من الاشعرية والماتريدية على ما علمت فكيف الاقتصار على الاشعرى فى ضرب المثل الذى نقله غير واحد كالشيخ اللقانى فى شرحه لجوهرته حيث قال فى هذا الشرح عند قوله فيها وعندنا للعبد كسب كلفا نحو ما نصه هذه المسالة مترجمة فى كتب القوم بمسيلة الكسب وهى من غوامض مباحث الكلام حتى ضرب بها المثل فقيل اخفى من كسب الاشعرى وادعى بعضهم انه اسم بلا مسمى اه وقوله اخفى من كسب الاشعرى اى اضعف من الكسب الذى اثبته الاشعرى ووجه ضعفه انه لا تاثير له فى شيء من الافعال بل انما له مدخل فى مجرد حصولها كما تقدم قلت لعل الاقتصار على الاشعرى لمجرد اشتهاره بها والا فالماتريدى قايل بها ايضا وكذا اتباعهما كما تقدم نعم نقل عن جمهور الماتريدية وسيتضح لك مما بعد ان الكسب هو تاثير قدرة العبد فى وصف فعله من كونه طاعة او معصية وعليه فالاقتصار على الاشعرى ظاهر وان كان هذا خلاف التحقيق والتحقيق ان المؤثر فى وصف الفعل كاصله هو الله وحده خلافا لما نقل عن هذا الجمهور وخلافا للمعتزلة القايلين بتاثير قدرة العبد الحادثة فى افعاله الاختيارية اما مباشرة او تولدا وذلك معنى الكسب عندهم كما تقدم فان قلت ما معنى التولد عندهم قلت يستفاد من الشرح الصغير للناظم الشيخ اللقانى على جوهرته عند قوله فيها ، وعندنا للعبد كسب كلفا ، ولم يكن مؤثرا فلتعرفا ،

وعبارته

وعبارته فى هذا الشرح وفهم من نفى تاثير العبد فيما باشره من الافعال انه لا توليد بالطريق الاخرى وهو عبارة على ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح ونفاه اهل السنة واثبته المعتزلة فى الالم الحاصل فى المضروب عقب ضرب انسان والانكسار الحاصل فى المكسور عقب كسر انسان والموت الحاصل فى المقتول عقب قتل انسان ليس الا بخلق الله تعالى لا صنع للعبد فيه عندنا البتة لا تخليقا ولا كسبا اما التخليق فلاستحالة من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قايما بمحل القدرة الحادثة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصول تلك الاثار بخلاف الافعال الاختيارية والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان غير الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل اخر فهو خلقه بطريق المباشرة والا فهو خلقه بطريق التوليد وادلة الفريقين مع ما بناه المعتزلة على التوليد مبسوطة بالاصل انتهت رحمه الله تعالى والحاصل ان اهل السنة غير قايلين بالتوليد خلافا للمعتزلة وانهم قائلون ان جميع افعال العباد ليست الا بخلق الله تعالى ولا صنع فيها عندهم للعبد اصلا لا فى وصف الفعل ولا فى اصله نعم نقل عن جمهور الماتريدية وبعض الاشعرية كالقاضى ابى بكر الباقلانى ان المؤثر فى وصف الفعل من كونه طاعة او معصية العبد والله تعالى مؤثر فى اصل الفعل ونقل عن امام الحرمين وهو من اهل السنة الاشعرية ان القدرة الحادثة تؤثر فى اصل الفعل لكن بارادته تعالى وكل ذلك خلاف التحقيق والتحقيق ما عليه جمهور الاشعرية وبعض الماتريدية من ان المؤثر فى وصف الفعل كاصله هو الله وحده كما تقدم على ان بعض المحققين كالشيخ السنوسى لم يرتض نسبة هذا القول لبعض الاشعرية المتقدم حيث قال فى شرح كبراه وحكى عن امام الحرمين ان القدرة الحادثة تؤثر فى وجود الفعل لا على سبيل الاستقلال بل على سبيل انها تابعة لارادته تعالى وحكى عن القاضى ومن تابعه ان القدرة القديمة تؤثر فى وجود الفعل والحادثة فى اخص اوصافه ككونه صلاة او غصبا او سرقة الى غير ذلك والذى اقطع به من غير تردد تنزيه هؤلاء الايمة كما نقل عنهم من هذا القول مع انهم رضى الله عنهم نقلوا فى كتبهم ما يخالف هذا القول ويوافق مذهب الاشعرى وعلى فرض صحة نقله عنهم يجب تاويله بانه انما صدر عنهم فى مناظرة جدلية لافحام خصم قوى بعد منافرته للحق فاحتالوا لسوقه الى الحق بتدريج قال المشايخ لا ينقل عن العالم ويجعل مذهبا

له ماصل ومنه على سبيل البحث والافحام اهـ رحمه الله تعالى وممن ذكر هذا القول
وهو من الماتريدية الكمال بن الهمام في مسايرته قال الكمال بن ابي شريف في شرحه
عليها ما نصه واعلم ان حاصل كلام المصنف تعويل على مذهب القاضي الباقلاني
وهو ان قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه من
كونه طاعة او معصية فمتعلق تاثير القدرتين مختلف كما في لطم اليتيم تاديبا
وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرته تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول
ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره لتعلق ذلك بكسبه اهـ رحمه الله
تعالى وحاصل الكسب عند هولاء الائمة تعليق العبد قدرته بوصف الفعل تعلق
تاثير اي جعلها موثرة في هذا الوصف من كونه طاعة او معصية وممن
نقل هذا القول عن هولاء الائمة شيخ زاده في فرايده وعبارته فيها الفريدة السا
بعة والثلاثون في ان قدرة العبد هل فيها تاثير ام لا ذهب مشايخ الحنفية
الى ان اصل الفعل بقدرة الله تعالى وتكوينه والاتصاف بكونه طاعة او معصية
بقدرة العبد كما في تعديل العلوم والتوضيح للصدر العلامة والمسايرة للامام ابن
الهمام والاعتماد شرح العمدة للامام النسفي وفي اشارات المرام لقاضي القضاة
البياضي هذا مذهب جمهور مشايخ الحنفية واختاره ابو بكر الباقلاني من الاشاعرة
وذهب الشيخ الاشعري وجمهور مشايخ الاشاعرة الى ان افعال العباد واقعة بقدرة
الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها كما في المواقف لعضد الملة والدين
وشرح الوصية للشيخ اكمل الدين وام البراهين للامام السنوسي وفي شرح المواقف للشريف
العلامة فعل العبد مخلوق لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوب للعبد والمراد بكسبه
اياه مقارنته لقدرته وارادته له من غير ان يكون هناك منه تاثير ومدخل
في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري احتج
مشايخ الحنفية بقوله تعالى ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله
تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت لما ان الايات تدل على ان لقدرة العبد تاثيرا ما
اذ لو لم يجعل الله قدرته موثرة بوجه ما لما ناسب التغيير والكسب اليه واحتج
مشايخ الاشاعرة بانه لما ثبت بالدلايل القاطعة وجوب انفراد المولى
تبارك وتعالى بايجاد الكاينات وثبت ان للعبد كسبا اقتضى ان يكون
الكسب عبارة عن مقارنة القدرة الحادثة للفعل من غير تاثير فيه ومدخل

في وجوده

في وجوده وانما العبد محل له والجواب ان الله تعالى خلق قدرة العبد وجعلها
موثرة في وصف فعله فلا يلزم من كون القدرة موثرة في وصف الفعل عدم
انفراد مولانا جل وعز بايجاد الكاينات ونقص في الوهية وانما يلزم هذا لو كان
لها في ذاتها تاثير من غير ان يخلقها الله تعالى على هذا الوجه كما اشار اليه
الكمال ابن الهمام في المسايرة انتهت رحمه الله تعالى اقول لا يخفى ما في هذا ا
لجواب الذي هو من طرف مشايخ الحنفية ولا يخفى ايضا ان الايات السابقة لا
تدل على مدعاهم من ان لقدرة العبد تاثيرا ما حتى تكون حجة لهم عليه وبالجملة
التحقيق ما ذهب اليه الاشعرية وبعض الماتريدية من ان العبد لا تاثير له في
فعله اصلا فيكون الكسب عندهم تعليق العبد قدرته بفعله من غير تاثير ومدخل
في وجوده اصلا سوى كونه محلا له على ما تقدم لك غير مرة ومما يويد هذا
المذهب انه ذهب اليه ايضا الامام الاعظم ابو حنيفة النعمان رضي الله تعالى عنه
حيث قال في الفقه الاكبر وجميع افعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على
الحقيقة والله خالقها اهـ رحمه الله تعالى وقد نقلت هذه العبارة عنه سابقا
مع شرحها لابي المنتهى وقال ايضا في وصيته ونقر بان العبد مع اعماله واقراره
ومعرفته مخلوق فلما كان الفاعل مخلوقا فافعاله اولى ان تكون مخلوقة اهـ
رحمه الله تعالى ومن المعلوم ان كلامه في هاتين الكتابين نص في ان وصف فعل
العبد من كونه طاعة او معصية مخلوق ايضا لله تعالى هذا فان قلت قد تبين لك
مما سبق ان للعبد فعلا بالمعنى المصدري وفعلا بالمعنى الحاصل بالمصدر فايهما
المكلف به قلت قال شيخنا الامير في رسالته مطلع النيرين فيما يتعلق بالقدرتين
المكلف به الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر اعني الحركات والسكنات على ما هو
التحقيق عندهم وان كان التكليف به من حيث كسبه الذي هو تعلق القدرة
به الذي هو المعنى المصدري الا انه لما كان الموجود خارجا هو الاول جعلوه
مصب التكليف بخلاف الثاني فانه امر اعتباري اهـ رحمه الله تعالى وقال في
رسالته على ختم الشيخ خالد على الاجرومية وعبارته في هذه الرسالة اشهر ان
التحقيق ان التكليف بالفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر لا بالمعنى المصدري فاوجب
علينا الصلاة بمعنى الحركات والسكنات المخصوصة لا بمعنى تعلق القدرة ولكن
الذي يطمئن له فهمي ان التحقيق ان التكليف انما هو بالمعنى المصدري وذلك

لانه لامعنى لكون هذه الحركات والسكنات وجبت عليك من حيث ذاتها انما الواجب
تحصيل هذه الحركات ولا معنى لتحصيلها الا تاثيرك فيها وكسبك لها بقدرتك الذى هو المعنى
المصدرى فالمطرح ان التكليف انما هو بالفعل بالمعنى المصدرى وان كان نخلا فيما قالوه
ونظر هذا لا يخفى عليك واذن توقف بعض المشايخ فى صحة التكليف بالمعنى المصدرى
فاجابه بعض اخر بان التكليف به من حيث ما يترتب عليه لكن انت خبير بان ما يترتب
عليه هو نفس الحاصل بالمصدر فعلى هذا الجواب يكون مرجع القولين ان التكليف
بالمعنى الحاصل بالمصدر والخلاف لفظى ويبعده قولهم التحقيق ان التكليف بالمعنى
الحاصل بالمصدر اذ التحقيق انما يعبر به فى الخلاف الحقيقى لكن قد علمت انه فى ذاته حسن
صحيح بل هو الحرى بالاعتماد والترجيح انتهت رحمه الله تعالى وقال شيخ بعض مشايخنا
الشيخ الصبان فى حاشيته على الاشمونى فى باب المفعول المطلق المصدر يطلق بالاشتراك
وقيل بالحقيقة والمجاز على التاثير الذى هو المعنى المصدرى وهو متعلق بالفاعل باعتبار
وعلى الاثر الحاصل عنه الذى هو المعنى الحاصل بالمصدر وهو متعلق بالفاعل باعتبار
الصدور منه وبالمفعول باعتبار الوقوع عليه والثانى وهو المختلف فى كونه مخلوقا
للعباد ولا بيننا وبين المعتزلة هو المكلف به على ما صرح به ابن ابى شريف فى حواشيه
على المحلى وابن قاسم فى اياته ولى فيه بحث وهو ان الثانى يتوقف حصوله على الاول فيكون
ايضا مكلفا به لان ما لا يتم المكلف به الا به فهو مكلف به ويمكن دفعه بان مرادهم ان المكلف
به اولا وبالذات الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر فلا ينافى التكليف بالفعل بالمعنى المصدرى
ثانيا وبالتبع وكونه امرا اعتباريا لا وجود له خارجا لا يمنع التكليف به [illegible]
اه رحمه الله تعالى اقول وهذا هو الاظهر مما تقدم عن شيخنا الامير وقوله والثانى
وهو المختلف فى كونه مخلوقا للعباد ولا بيننا وبين المعتزلة معناه اما الاول
فلا يتعلق به الخلق اتفاقا منا ومنهم لكونه امرا اعتباريا كما صرح بذلك غير
واحد من العلماء كشيخنا الشيخ الدسوقى فى حاشيته على المصنف اثناء تفسير قوله
تعالى والله خلقكم وما تعملون الذى ذكره اهل السنة دليلا على ان الخالق لافعال
العباد ايضا هو الله تعالى وعبارته فى هذه الحاشية بتمامها نصها قوله والله خلقكم
وما تعملون استدلالا على انفراده تعالى بالايجاد سواء كانت ما مصدرية او موصولة
بمعنى الذى وجعلها مصدرية اولى لانه لا يحوج الى تقدير عائد بخلاف جعلها
موصولة بانه يحوج الى تقدير العائد والمعنى على جعلها مصدرية والله خلقكم

وخلق

وخلق عملكم والحجة لنا فيه ظاهرة فليس العبد يخلق افعاله والمراد بالعمل الحاصل بالمصدر
وهو الحركات والسكنات لا المعنى المصدرى وهو الايقاع اعنى مقارنة القدرة الحادثة
للحركات والسكنات لانه امر اعتبارى لا يتعلق به الخلق بل هو متجدد بنفسه بعد عدم
والمعنى على جعلها موصولة والله خلقكم وخلق الذى تعملونه اى وخلق العمل الذى تعملونه
والمراد به المعنى الحاصل بالمصدر فمرجع المعنى على الموصولية للمعنى الاول الكاين على جعلها
مصدرية وعلى كل فالاية حجة لنا على انفراده تعالى بالايجاد ورد على المعتزلة
القائلين ان العبد يخلق افعال نفسه فان قيل يحتمل ان العائد على جعلها موصولة تقديره
مجرورا اى وخلق الذى تعملون فيه اى الاجساد والذوات التى تعملون فيها اى توقعون
عملكم فيها وح فيكون المعنى فى الاية ان الله خلقنا وخلق ما تحل فيه اعمالنا من حجر
لبناء وشاة لجزار وقرطاس لكاتب وخشب لنجار وغير ذلك فتكون الاية ليس فيها دلالة
على ان الله خلق افعال العباد فلا وجه لاحتجاج المتكلمين بها على المعتزلة قلت
الاحتمال يضعفه كون حذف العائد المنصوب متصلا وانه الاكثر على تقدير لو
حصل للمجرور شرط جواز حذفه من كونه جر بما جر به الموصول والموصول هنا
لم يجر واذا علمت ان هذا الاحتمال ضعيف فلا يخرج كلام الله عليه فان قلت اسناد
العمل للعباد كما فى الاية يقتضى انهم خالقون لافعالهم كما تقول المعتزلة قلت
محل النزاع بيننا وبينهم فى الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر لا بالمعنى المصدرى وهو
الايقاع والاسناد من حيث الايقاع والحاصل ان ادخال العمل تحت قدرة الرب
بعطف ما على قبلها جعلتها مصدرية او موصولية يراد به الحاصل بالمصدر ونسبة
العمل للعبد فى تعملون على جهة الايقاع الخارج عن محل النزاع كذا قال السعد و
كلام الشارح فى الكبرى يقتضى ان المعنى الحاصل بالمصدر ينسب الى الله خلقا
واختراعا وللعبد كسبا واقترانا فلا استحالة فى دخوله تحت قدرتين لاختلاف جهة
التعلق اعنى الخلق والكسب اى الاقتران انتهت رحمه الله تعالى وقوله والحاصل الخ
حاصل هذا الجواب ان ادخال العمل الخ وتوضيح هذا الجواب ان المراد بالعمل فى هذه الاية
من حيث دخوله تحت قدرة الرب وتسليط الخلق فيها عليه المعنى الحاصل بالمصدر
سواء كانت ما مصدرية او موصولة وان المراد به فيها من حيث اضافته للعبد و
قطع النظر عن تسليط الخلق فيها عليه المعنى المصدرى الخارج عن محل النزاع بيننا
وبين المعتزلة فانه كما تقدم ليس مخلوقا لاحد اتفاقا بل هو متجدد بنفسه بعد

عدم وح لا يتوهم من نسبته للعبد انه خالقه بل نسبته اليه لمجرد ارتباطه به لكن
لا يخفى بعد هذا الجواب ولذا قال شيخنا المحشي كذا قال السعد وكلام الشم في الكبرى
يقتضي الخ وقوله المراد بالعمل الحاصل بالمصدر وهو الحركات والسكنات لا المعنى
المصدري الخ وممن اوضح هذا المقام وذكر في هذه الآية سؤالا وجوابا الكمالان
في المسايرة وشرحها عند تكلمهما على هذه الآية فقالا والمراد بالعمل في الآية المعنى
الحاصل بالمصدر وذلك انا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى لم نرد بالفعل
المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع لانه امر اعتباري لا وجود له في الخارج
فلا يتعلق به الخلق بل نريد الحاصل بالمصدر وهو متعلق الايجاد والايقاع اعني
ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا والفعل بهذا المعنى هو متعلق التكليف كالحج
والاكل والشرب والصلاة اذ هي عبارة عن قيام وقعود وركوع وسجود وتلاوة وذكر
هذه الآية حكاية عن قول سيدنا ابراهيم عليه الصلاة والسلام لقومه حين كانوا
ينحتون الاحجار بايديهم ثم يعبدونها فان قلت ح معنى هذه الآية انكار السيد
ابراهيم عليهم عبادة مخلوق ينحتونه بايديهم والحال ان الله خلقهم وخلق ذلك
المنحوت وهذا المعنى ينافي هذا الانكار اذ لا طباق بين انكار عبادة ما ينحتونه
وبين خلق اعمالهم اجيب بالمعارضة ببيان حصول الطباق مع هذا المعنى اذ المعنى
ح اتعبدون منحوتا تصيرونه بعملكم صنما والحال ان الله خلقكم وخلق عملكم الذي
يصير به المنحوت صنما فقد ظهر الطباق اهـ رحمهما الله تعالى فان قلت الكسب وهو تعلق
القدرة بالمقدور كالصلاة والقتل والضرب امر اعتباري كما تعلم وهل تتعلق قدرة
الله تعالى بالامر الاعتباري كما تتعلق بالامر الوجودي والحال او لا تتعلق به
اجيب بان المشهور عدم تعلق قدرته تعالى بالامر الاعتباري باتفاق منا ومن
المعتزلة كما اشار اليه الشيخ الصبان في عبارته المتقدمة وكما تقدم ايضا عن شيخنا
الشيخ الدسوقي في حاشيته على المص وعن الكمالين في المسايرة وشرحها وقد صرح
به ايضا شيخنا الشيخ الامير في رسالته مطلع النيرين فيما يتعلق بالقدرتين التي
نقلها عن شيخه العدوي وستعلم عبارته فيها وقيل تتعلق قدرته تعالى
بالامر الاعتباري وتوضيح هذا المقام ان في تعلق قدرته تعالى بالامر الاعتباري
خلافا قيل تتعلق به ايضا وهو ما اختاره بعض المتاخرين كشيخنا الامير في
حاشيته على عبد السلام وعبارته في هذه الحاشية ولا ينبغي الجراءة على

ثبوت

ثبوت شيء من الممكنات من غير تعلق القدرة العلية به وان قال شيخنا العدوي لا يضر
ذلك الا في الموجودات الخارجية لا مجرد الثبوت والقول بانه لازم لتاثيرها في الموجود
فان العالمية لازمة للعلم مثل التولد وليس من اصولنا انما يسند كل ممكن للقدرة
مباشرة انتهت فان قلت كيف تتعلق القدرة بالامر الاعتباري على هذا القول
وهو ليس من جملة العالم وهو ما سوى الله وصفاته من الموجودات الحادثة على
قول من ينكر الاحوال واما على قول مثبتها فهو ما سوى الله وصفاته من الموجودات
الحادثة والاحوال الحادثة قلت لعل صاحب هذا القول يقول ان الامر الاعتباري من
جملة العالم بان يراد به عليه معنى عام له وهو ما سوى الله وصفاته من الموجودات
الحادثة والامور الاعتبارية والاحوال الحادثة على القول بها واما الاعدام ممكنها
ومستحيلها فلا تعد من العالم جزما وقيل وهو المشهور وبه قال المتقدمون لا تتعلق قدرته
تعالى بالامر الاعتباري وهو ما ذكره شيخنا المذكور في رسالته مطلع النيرين فيما يتعلق با
لقدرتين فقال فيها الامر الاعتباري لا تتعلق به القدرة فليس مخلوقا بخلاف الحال على
القول بها فانها تتعلق بها فهي مخلوقة والفرق بينهما ان الحال عند القائل بها اقوى
من الامر الاعتباري فان الحال على القول بها من جملة العالم بخلاف الامر الاعتباري
ولها ثبوت في المحل وان لم يصل لثبوت الصفات الوجودية بخلاف الامر الاعتباري
فمن ثم لا مانع من ثبوت الامر الاعتباري الحادث للقديم كالخلق والرزق واطلاق
الحادث عليه مجاز اي متجدد وحقيقته الموجود بعد عدم فان قلت على هذا الامر
الاعتباري ثابت بلا خلقه تعالى قلت لا ضرر في ذلك بعد ما علمت من ضعفه و
انه لا يعد من العالم فلا تتوجه له القدرة وانما تتوجه للوجوديات القائم هو بها
وممن نص على ان الامر الاعتباري ليس مخلوقا شارح الكبرى في موضعين وهو الذي قال به
المحققون ولم نر احدا من العلماء الاقدمين صرح بانه مخلوق ويدل عليه ما قالوه من
ان العالم ما سوى الله تعالى من الموجودات على قول من ينكر الاحوال واما على قول مثبتها
فهو ما سوى الله من الموجودات والاحوال الحادثة كعالمية زيد وقادريته والامر
الاعتباري ليس موجودا ولا حالا كما تقدم اهـ رحمه الله تعالى وانما قيدوا
الخلاف بالقدرة لان الارادة تتعلق بالامر الاعتباري اتفاقا كما تتعلق بالعدم
وقوله فان الحال على القول بها من جملة العالم بخلاف الامر الاعتباري قد علمت
ما فيه وقوله ولها ثبوت في المحل وان لم يصل لثبوت الصفات الوجودية بخلاف

الأمر الاعتباري رده شيخنا المذكور في حاشيته على عبد السلام وعبارته في هذه الحاشية
قال شيخنا العدوي الاعتبار قسمان بحث لا ثبوت له الا في الذهن كاعتبار الكريم
بخيلا وما له ثبوت في نفسه وان لم يصل للوجود المصحح للرؤية كالوجود والأبوة والعا
لمية فقلت له هذا قول بالواسطة فاجاب بان ثبوت الحال المحال اقوى من ثبوت
الأعتبار فان الحال على القول به له ثبوت في نفسه وثبوت في المحل والاعتبار له
ثبوت في نفسه دون المحل ولذا صح اتصافه تعالى بالحوادث الاعتبارية كالخلق
الرزق مع ان ذاته تعالى لا تكون محلا للحوادث وفيه انه لا يعقل ثبوت صفة الا
في موصوف مع انه لا يخرج عن الواسطة في الجملة وبالجملة الاعتبار له من اسمه نصيب
ولا ثبوت له له الا في ذهن المعتبر ان قلت ح ما الفرق بين الصادق والكاذب قلت الفرق
الصادق وجوده في الذهن على وجه الانتزاع من الخارج فاذا شاهد شيئا ابيض انتزع منه
الكون ابيض فالخارج موبك له فيوصف بالصدق بتعا المستفاد من الموجودات واما اعتبار
الكريم بخيلا فمجرد اختراع يعارضه الموجود خارجا فكان كذبا ومن هنا يضيفون الكلي
للأفراد وان كان التحقيق عدم وجوده ولا في ضمنها ولا التشخص فلم يكن كليا الا ان
الذهن ينتزع من تلك الأفراد معنى مشتركا بينها اعتباريا فهو كلها فليتأمل انتهت
رحمه الله تعالى وقوله وفيه انه لا يعقل ثبوت صفة الا في موصوف ح يكون
الأمر الاعتباري هنا وهو صفة الفعل كالخلق والرزق صفة قائمة بذاته تعالى وثا
بتة فيها خلافا للشيخ العدوي المذكور فان قلت يرد على شيخنا المذكور ان ذاته تعالى لا
يقوم بها الحوادث والا كانت حادثة اجيب بان صفة الفعل صفة اضافية والصفة
الاضافية وان كانت حادثة بمعنى متجددة بعد عدم تقوم بذاته تعالى ولا يلزم من
قيامها بها حدوثها لان التغير والحدوث فيها اي في الصفة الاضافية انما هو بتغير
ما اضيفت اليه لا بتغير في ذاته تعالى كما يستفاد ذلك من كلام الجلال الدواني في
شرحه على عقائد العضد فانه قال في هذا الشرح بعد قول العضد فيها ولا يقوم بذاته
تعالى حادث المراد من الحادث هنا الصفة الحقيقية واما الصفات الاضافية والسلبية
فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة كخالقيته زيد وعدم خالقيته وذلك لان التغير
فيها انما هو بتغير ما اضيفت اليه لا بتغير في ذاته تعالى كما اذا انقلب الشيء عن يمينك
الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التي تلزمها الاضافة انما تتغير
تعلقاتها دون نفسها اه رحمه الله تعالى وتمام هذا المقام في رسالتي في العلم

هذا

هذا فان قلت هل ماهية الممكن مجعولة اي مخلوقة لله تعالى تعلقت بها قدرته فا
حدثتها من العدم الى الوجود او غير مجعولة بل هي متقررة وثابتة في نفسها ازلا وانما
تعلقت قدرته تعالى بظهورها في الوجود خارج الأعيان فتاثير الله تعالى بقدرته
في هذا الظهور فقط قلت جواب ذلك وغيره وهو هل تتعلق قدرة الله تعالى بالعدم
اولا وان كانت هذا قد علمته اجمالا فيما سبق يعلم من كلام شيخنا الشيخ الدسوقي في
حاشيته على شرح المص الشيخ السنوسي على عقيدته الصغرى وعبارته في هذه الحاشية نصها
قوله في هذا الشرح فالقدرة صفة تؤثر في وجود الممكن واعدامه نصها قوله
واعدامه الأولى وعدمه لان الاعدام تعلق القدرة بعدم الممكن وهي لا تؤثر في
تعلقها باعدام الممكن وانما تؤثر في نفس عدم الممكن واعلم ان تاثير القدرة في
وجود الممكن امر متفق عليه واما تاثيرها في عدم الممكن فهو ما قاله الاقل كا
لقاضي ابي بكر الباقلاني ومن تبعه واعتمده المص في شرح المقدمات وبالغ في الا
حتجاج عليه واما على مذهب الأشعري وامام الحرمين ومن تبعهما فعدم الحوادث
سواء كانت جواهرا واعراضا واقع بنفسه لا بالقدرة لان اثر القدرة عندهم لا بد
ان يكون وجوديا فلا تتعلق القدرة بالعدم عندهم لأن الحادث اما جرم واما
عرض والعرض من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده من غير فعل فاعل والجوهر
استمرار وجوده مشروط بامداد الأعراض له واذا اراد الله عدمه امسك عنه
الأعراض فيعدم الجوهر لوقته بنفسه بدون اعدام معدم نظير ذلك انك اذا و
ضعت الزيت في السراج فان الفتيلة تستمر منورة فاذا فرغ الزيت طفئت تلك الفتيلة
بلا فعل فاعل وهذا القول وان كان قول الجمهور الا انه ضعيف مبني على ان
العرض لا يبقى زمانين والحق ان العرض يبقى زمانين وليس من صفاته النفسية ا
نعدامه بمجرد وجوده بل قال الشيخ عبد الحكيم في حواشي الخيالي ان القول بان العرض
لا يبقى زمانين سفسطة فقد علمت مما قلناه ان القدرة تتعلق بوجود الممكن اتفاقا
تعلق تاثير وكذا تتعلق بعدمه الظاهري بعد وجوده تعلق تاثير على المعتمد
واما عدم الممكن في الازل فهذا لا تتعلق به القدرة اتفاقا لانه واجب لا جائز
والا جاز وجودنا في الازل وهو باطل لما يلزم عليه من تعدد ذوات القدماء وفي
عدم الممكن فيما لا يزال قبل وجوده كعدمنا في زمن الطوفان وكذلك استمرار عدم
الطاري بعد فنائه واستمرار وجوده قد ذكر بعض المحققين ان هذه الثلاثة

تتعلق بها القدرة تعلق قبضة بمعنى ان المولى ان شا قطع ذلك العدم بقدرته وابدله
بالوجود وان شا ابقى ذلك العدم بقدرته وكذلك استمرار الوجود ان شا المولى ابقاه بقدرته
وان شا قطعه وابدله بالعدم بقدرته واعلم ان حقيقة التعلق طلب الصفة اى
اقتضاها واستلزامها امرا زايدا على قيامها بمحلها وهذا حقيقة فى التعلق بالفعل
وهو التنجيزى واما اطلاق التعلق على صلاحية الصفة فى الازل لشى او على كون الشى
فى القبضة فهو مجاز اذ هذا ليس تعلقا حقيقة بى شى اخر وهو ان ماهيات الامور
الممكنة وحقايقها وقع فيها خلاف فقيل انها بجعل جاعل مطلقا اى انها بخلق
المولى تعلقت بها قدرته فاحدثها من العدم الى الوجود وقيل انها ليست بجعل جاعل
مطلقا بل هى متقررة وثابتة فى نفسها ازلا وانما تعلقت بها القدرة فاظهرتها
بالوجود لخارج الاعيان بحيث صار يمكن رويتها فالقدرة لم تؤثر فى الماهية بل فى
اظهارها فقط فالجاعل لم يجعل المشمش مثلا مشمشا بل جعل المشمش موجودا وقيل
ان الماهية البسيطة كالجوهر غير مجعولة والمركبة كالسواد مجعولة اذا علمت ذلك
فقوله لم تؤثر فى وجود الممكن ولم يقل تؤثر فى ذات الممكن ظاهر فى ان الماهيات
غير مجعولة بل هى ثابتة متقررة فى نفسها ازلا والقدرة تعلقت باظهارها بالوجود
فى خارج الاعيان فهى فى منزلة ثوب مخبأ فى صندوق تفتح الصندوق وتخرجه
منه وميل المص لهذا القول مما يدل على انه مما لا يختص بالمعتزلة والفلاسفة
كما هو اللايق بمقام المص والمناسب لحاله من الرد على من خالف اهل السنة خلافا
لبعض الحواشى حيث نسب هذا القول للفلاسفة والمعتزلة فقط واعلم ان هذا القول
لا يضر اعتقاده وان لزم عليه تعدد القدما لان المضر القول بتعدد القدما من
الذوات الموجودة فى الخارج لا الثابتة فى نفسها انتهت رحمه الله تعالى وقوله
وهذا القول وان كان قول الجمهور الا انه ضعيف مبنى على ان العرض لا يبقى ز
مانين اياك ان تتوهم من عدم تعلق القدرة بالعدم على هذا القول عجزا ونقصا
فى الوهيته لما عرفت قبل من انه سبحانه وتعالى هو الذى اراد هذا العدم وامد الجوهر
بالعرض وامسكه عنه وايض العدم ليس من العالم فلا ضرر فى عدم تعلق القدرة
به وقد تقدم لك نظير ذلك فى الامر الاعتبارى على قول المتقدمين ان القدرة
لا تتعلق به فلا تغفل وقوله واما اطلاق التعلق على صلاحية الصفة فى
الازل لشى او على كون الشى فى القبضة فهو مجاز اذ هذا ليس تعلقا حقيقة

اقول

اقول لك ان تقول ان اطلاق التعلق على هذين التعلقين صار حقيقة عرفية وان
كان اصله مجازا كما قاله شيخنا الامير فى حاشيته على عبد السلام وقوله بى شى وهو
ان ماهيات الامور الممكنة وحقايقها وقع فيها خلاف فقيل انها بجعل جاعل مطلقا الخ
محل هذا الخلاف فى الماهية الكلية كماهية الانسان وماهية المشمش واما الماهية الجز
ئية كماهية زيد وماهية هذا المشمش فهى بجعل جاعل اتفاقا كما ذكره العلامة المر
عشى فى نشر الطوالع نقلا عن المواقف وشرحها وعبارته فى هذا الشرح اعلم فى
ان الماهيات الممكنة هل هى مجعولة بجعل الجاعل ام لا اقول مرادهم بهذا الجعل جعل ماهية
الانسان مثلا ماهية الانسان واما اتصافها بالوجود فهو بالجعل اتفاقا وفيه مذاهب
ثلاثة الاول انها غير مجعولة مطلقا سوا كانت بسيطة او مركبة وهذا مذهب جمهور
الفلاسفة والمعتزلة ودليلهم انه لو كان كون الانسانية انسانية مثلا بجعل جاعل
لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون اثر الجعل يرتفع بار
تفاعه وسلب الشى عن نفسه محال بالبديهة والجواب ان الماهية عند عدم جعل
الجاعل لا ثبت فى الخارج وما لم يثبت فى الخارج يصح سلبه عن نفسه وانما المحال
سلب الشى الثابت فى الخارج عن نفسه ولا يرد عليهم ان ما فرض كونه مجعولا
من وجود او موصوفية الماهية بالوجود فهو ايض ماهية فى نفسه والمقدر ان لا
شى من الماهيات مجعولة فلا يكون ح ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها با
لوجود بجعل الجاعل فيلزم استغنا الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به عاقل لانه
يجاب عنه بان المجعول هو الوجود الخاص المسمى بالهوية بمعنى الحقيقة الجزئية لا الماهية
الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات باسرها ارتفاع المجعولية راسا
هذا هو المفهوم من المواقف وشم وظهر منه ان النزاع فى المجعولية وعدمها انما هو
فى الحقيقة الكلية المسماة بالماهية لا فى الحقيقة الجزئية التى تسمى بالهوية وفى
بعض التعليقات على شم المواقف ان القايل ان يقول امتناع مجعولية الماهية يستلزم
امتناع مجعولية الهوية ايض لان الهوية هى الماهية مع التشخص وهو ايض ماهية و
اقول فساده ظاهر لان الماهية هى الحقيقة الكلية والمجموع المركب من الماهية و
التشخص ليس بحقيقة كلية المذهب الثانى ان الماهيات الممكنة كلها مجعولة اما
البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج لذاته الى فاعل واما المركبة فكذلك ايض ولان
اجزاها البسيطة مجعولة كذا فى شم المواقف قيل هو مذهب المتكلمين المذهب الثالث

ان الماهية المركبة مجعولة بخلاف الماهية البسيطة فان قلت ليست الماهية المركبة الا مجموع الماهيات البسيطة فاذا لم يكن شيء من الاجزاء مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا قلت قيل في جوابه مجعولية المركب بمعنى مجعولية انضمام بسائطه بعضها الى بعض وفي المواقف ان هذه المسئلة من مزالق الاقدام انتهت رحمه الله تعالى وقوله وظهر منه ان النزاع في المجعولية وعدمها انما هو في الحقيقة الكلية المسماة بالماهية لا في الحقيقة الجزئية التي تسمى بالهوية اعلم انه ظهر لك من هذا الكلام الماخوذ من شرح المواقف للسيد الجرجاني ان الحقيقة تطلق على الامر الكلي المسمى بالماهية وتطلق على الامر الجزئي المسمى بالهوية ولفظ السيد الجرجاني في هذا الشرح لكل شيء كليا او جزئيا حقيقة هو بها هذا هو تفسير لمفهوم حقيقة الشيء اي مطلقا والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية اه رحمه الله تعالى وظهر من كلامه قدس سره ان الحقيقة اعم من الهوية والماهية هذا وقد تستعمل الماهية ايضا في الماهية الجزئية كماهية زيد وقد تستعمل الهوية بمعنى التشخص واعلم ان ذات الشيء تستعمل الماهية بمعنى حقيقته في الماصدق اي الافراد وهذا تستعمل الماهية والحقيقة والذات والهوية بلا اعتبار فرق بينها فتكون هذه الالفاظ مترادفة كما يوخذ ذلك كله من كلام التجريد مع شرحه الجديد وعبارتهما هكذا

وقدم

لفظ الماهية مشتق عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال عما هو ويطلق لفظ الماهية غالبا على الامر المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثمة قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاما وتطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اي على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقا وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد تستعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدقت هي عليها من المعقولات في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي انتهت رحمها الله تعالى وقوله ويطلق لفظ الماهية غالبا على الامر المعقول الخ اي يستعمل في الامر المعقول غالبا ومن غير الغالب اطلاقه على الامر الجزئي كماهية زيد وقوله وتطلق الذات والحقيقة غالبا عليها مع اعتبار الوجود الخارجي ومن غير الغالب اطلاق

الذات

الذات والحقيقة على الماهية لا مع هذا الاعتبار فيقال ح ذات العنقا وحقيقتها كما يقال ماهيتها هذا واعلم ان لفظ الماهية يطلق على معنيين الاول ما به الشيء هو هو سواء كان موجودا اولا والثاني ما به يجاب عن السؤال بما هو كذلك كقولك ما العنقا وكقولك ما الانسان والحمار وكقولك ما زيد وعمرو وبين هذين المعنيين عموم وخصوص وجهي كما ذكره عبد الحكيم في حاشيته على الخيالي حيث قال فيها لفظ الماهية يطلق على معنيين ما به يجاب عن السؤال بما هو وما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهية الجزئية واجتماعهما في الماهيات النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا تكون الا نفس ذلك الشيء فان كانت تلك الاشيا موجودة كانت حقايقها موجودة اه رحمه الله تعالى وقوله وما به الشيء هو هو خرج مثل الكاتب والضاحك مما يتصور الانسان بدونه ولذا قال السيد الجرجاني في تعريفاته حقيقة الشيء ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الكاتب والضاحك مما يمكن تصور الانسان بدونه وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية اه رحمه الله تعالى وقوله لتحقق الاول بدون الثاني في الجنس الخ فان الجنس كالنوع يقال له ماهية ولذا قال السيد المذكور في موضع اخر من تعريفاته الماهية تنقسم الى ماهية جنسية كماهية الحيوان والى ماهية نوعية كماهية الانسان والى ماهية اعتبارية وهي ما يعتبرها المعتبر اه رحمه الله تعالى وذلك كماهية العنقا وتنقسم الماهية ايضا الى ماهية شخصية كماهية زيد وقوله فالجاعل لم يجعل المشمش مثلا مشمشا بل جعل المشمش موجودا هذا يحكى عن ابن سينا كما ذكره العلامة الكلنبوي في حاشيته على الجلال الدواني في مبحث حدوث العالم حيث قال فيها ما نصه قوله بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل ليس المراد كون ذاته وماهيته مسبوقا بوجود الفاعل اذ الماهيات ليست مجعولة عند الفلاسفة كما يحكى عن رئيسهم ابن سينا انه سئل عن مسئلة جعل الماهيات وكان ياكل المشمش من الثمار فقال ما جعل الله المشمش مشمشا بل جعله موجودا اه رحمه الله تعالى فان قلت هل ابن سينا مسلم ام لا قلت صرح الغزالي وغيره بكفره وكفر الفارابي واليه اشار الكلنبوي بقوله كما يحكى عن رئيسهم ابن سينا اه لكن قال البعض من شرح الغنية ان ابن سينا في طلب الذي منها اما الطبيعيات فلا اركان تقوم من مزاجها الا بان الخ انه رجع واسلم ومات مسلما اه وقوله وقيل ان

الماهية البسيطة كالجوهر غير مجعولة والمركبة كالسواد مجعولة قال في نشر الطوالع الماهية البسيطة هي التي لا تلتئم من عدة امور والماهية المركبة تقابلها فهي التي تلتئم من عدة امور وتنتهي المركبة الى البسيط اه وقوله وميل المصنف لهذا القول مما يدل على انه مما لا يختص بالمعتزلة والفلاسفة كما هو اللائق بمقام المصنف والمناسب لحاله من الرد على من خالف اهل السنة خلافا لبعض الحواشي حيث نسب هذا القول للفلاسفة والمعتزلة فقط اقول ما قاله هذا البعض هو المعول عليه وهو القول الذي يدل عليه كلامهم في هذه المسئلة فانهم لم يعزوا القول بعدم الجعل الى اهل السنة بل الى الفلاسفة والمعتزلة كما علمته قبل من كلام العلامة المرعشي ومن كلام العلامة الكلنبوي فالحق ان اهل السنة خصوصا الشيخ السنوسي براء من هذا القول وان لم يضر اعتقاده كما قاله شيخنا المذكور اى لا يكون معتقده كافرا لا يقال قول الشيخ السنوسي القدرة تؤثر في وجود الممكن ظاهر في اختياره لهذا القول كما قال شيخنا المذكور لانا نقول لا ظهور بل مراده كما هو اللائق بجلاله وجلالة قدره انها تؤثر في ماهية الممكن وفي وجوده الخارج في الاعيان خلافا للفلاسفة والمعتزلة فتدبر هذا المقام هذا المقام ٥ وعليك مني السلام

الباب الثالث في السؤال الثاني وشرح جوابه وما يتعلق به من شرح القضا والقدر ونحوهما كالتكوين الذي قالت به الماتريدية وها انا اشرع في هذا الباب فاقول اذا علمت ما تلوته عليك في البابين السابقين تعلم الجواب عن السؤال الثاني وهو سؤال نظمه بعض المعتزلة على لسان يهودي ويقال ان الذي نظمه ابن البقي بموحدة وقافين اولاهما مفتوحة وهو الذي قتل على الزندقة في ولاية شيخ الاسلام ابن دقيق العيد ونص هذا النظم

أيا علماء الدين ذمي دينكم ... تحير دلوه باوضح حجة
اذا ما قضى ربي بكفري بزعمكم ... ولم يرضه مني فما وجه حيلتي
دعاني وسد الباب عني فهل الى ... دخولي سبيل بينوا لي قضيتي
قضى بضلالي ثم قال ارض بالقضا ... فما انا راض بالذي فيه شقوتي
فان كنت بالمقضي يا قوم راضيا ... فربي لا يرضى بشؤم بليتي
وهل لي رضى بما ليس يرضيه خالقي ... وقد حرت دلوني على كشف حيرتي
اذا شاء ربي الكفر مني مشيئة ... فهل انا عاص باتباع المشيئة
وهل لي اختيار ان اخالف حكمه ... فبالله فاشفوا بالبراهين علتي

وانا ازيدك

وانا ازيدك توضيحا لشرح الفاظه فاقول قول هذا النظم الزنديق المعتزلي على لسان يهودي ايا علماء الدين ايا حرف نداء وعلماء جمع عالم من العلم وقد ذكرت الكلام عليه وما يتعلق به مع التحقيق في رسالة مفردة فانظرها تعلم وقوله اذا ما قضى ربي بكفري بزعمكم ولم يرضه مني معناه اذا اراد ربي مني ايها الكافر الكفر ولم يرضه مني بزعمكم اهل السنة بل سخط علي بسببه كما قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وانما قال بزعمكم لان الكافرين عم ان كفره بقضاء الله وبرضائه فلا يعذبه عليه والمعتزلي الناظم يزعم ان الله تعالى لم يرد الشر كالكفر هذا وما جرت عليه من ان المراد بالقضا في هذا النظم الارادة كما علمت اظهر مما جرى عليه فيه بعض المحققين من انه العلم ومما يدل على ما جريت عليه قوله في النظم اذا شاء ربي الكفر مني مشيئة وقوله فما وجه حيلتي اى في عدم عذابي على كفر قضاه ربي علي ولم يرضه لي بزعمكم وفيه اشارة الى احتجاجه بالقضا ونحن نقول له في وجه الحيلة اسلم تسلم فانك مامور به وليس الا ممكنا به ولا ينفعك الاحتجاج بالقضا فان خالفت ذلك فانت معذب على كفرك لمخالفتك ما امرت به مع كونك مختارا لست مجبورا لان الله تعالى جعل لك كسبا به المدح والثواب والذم والعقاب عندنا ملاك وترك عنادك على انه تعالى لا يسئل عما يفعل وهم المسئولون وقد تعلم توضيح ذلك في الاجوبة عما تمسكت به المعتزلة وقوله قضى بضلالي اى اراد ضلالي وهو الكفر وهذا معلوم مما قبله لكنه ذكره ليربط به قوله ثم قال ارض بالقضا يعني المقضي بدليل قوله فهل انا راض بالذي فيه شقوتي وهو الكفر وجواب ذلك ان نقول له يجب عليك الرضا بالقضاء اى المقضي كالكفر من حيث صدوره منه سبحانه وتعالى واما من حيث تعلقه بك من جهة اكتسابك له ووقوعه على يديك فيحرم عليك الرضى به ويجب عليك الاقلاع منه فورا وقوله شقوتي بكسر الشين المعجمة وفتحها من شقي بوزن علم ضد سعد يقال شقي الرجل شقاوة بوزن سماحة وشقاء كبقاء وشقا كعصا وشقوة بالفتح والكسر ضد سعد اه من القاموس وقوله فان كنت بالمقضي يا قوم راضيا فربي لا يرضى بشؤم بليتي يعني واذا قلتم بوجوب رضاي بالمقضي الذي فيه شقوتي فربي لا يرضاه ففيه اظهار في مقام الاضمار وهو جائز في النظم للضرورة مطلقا وفي غيره اذا كان اجلالا للمعظم مجازا واختلف العامل والا فلا يجوز كذا ذكره حفيد شيخ الاسلام زكريا الانصاري في شرحه على الفتوحات الالهية في التصوف لجده شيخ الاسلام المذكور اقول

لكن المشهور ان الاظهار في مقام الاضمار جايز مطلقا لنكتة كالتلذذ نحو جاء في الحبيب
والحبيب يحمك كما يوخذ من كلامهم في غير ما موضع فاذا كان ربي لا يرضاه فكيف تو
جبونه على تابليس برضاه فعلا قال وهل لي رضى ما ابليس برضاه خالقي نقول له في جوابه
يجب عليك الرضى بما ابليس برضاه خالقك سبحانه ككفرك من حيث صدوره منه جل و
علا لا من حيث تعلقه بك كما علمت وقوله بشوم بليتي بضم الشين المعجمة وبالهمز وا ضافته
لما بعده من اضافة الصفة للموصوف قال في المختار الشوم ضد اليمن يقال رجل مشوم و
مشووم ويقال ما اشام فلانا والعامة تقول ايشمه وقد تشام به بالمد اه وقال فيه
في موضع اخر البلية والبلوى والبلاء واحد والجمع البلايا وبلاه جربه واختبره و
بابه عدا وبلاه الله اختبره يبلوه بلاء بالمد وهو يكون بالخير والشر وابلاه ابلا
حسنا وابتلاه ايضا اه رحمه الله تعالى قال في المصباح واليمن البركة يقال يمن الرجل
على قومه ولقومه بالبنا للمفعول فهو ميمون ويمنه الله يمينه يمنا من باب
قتل اذا جعله مباركا وتيمنت به مثل تبركت وزنا ومعنى اه رحمه الله تعالى وقوله
وقد حرت دلوني على كشف حيرتي نقول له لا حيرة وقد دللناك على كشفها و
الحيرة بفتح الحاء المهملة وسكون الياء المثناة من تحت التردد في الامر ففي المصباح
حار في امره يحار حيرا من باب تعب وحيرا وحيرة لم يدر وجه الصواب فهو
حيران والمراة حيرا والجمع حيارى وحيرته فتحير والحيرة بالكسر بلد قريب من الكوفة
اه وفي المختار حار يحار حيرة وحيرا بسكون الياء فيهما وتحير في امره فهو حيران
وقوم حيارى وحيره فتحير ورجل حاير باير اذا لم يتجه بشيء والحيرة بالكسر
مدينة بقرب الكوفة اه وقوله دعاني اي ربي الى الاسلام وقوله وسد الباب
اي على لانه قضى بكفري ولم يرضه مني واوجب علي ارضى به فهل الى دخولي
سبيل الخ نقول له لم يسد عليك الباب ولك في دخوله سبيل بامتثال ما امرت
به من الاسلام والطاعة والرضى بالكفر واجب عليك من حيث صدوره منه سبحانه
وتعالى واما من حيث تعلقه بك فيحرم عليك الرضا به كما علمت فقد بينت لك
قضيتك وقوله اذا شا ربي الكفر مني مشيئة فهل انا عاص باتباع المشيئة نقول له
في جواب ذلك نعم انت عاص باتباع ما شاء الله اذا كان لم يرض لك به
ونهاك عنه وامرك بضده كما علمت وقوله وهل لي اختيار انا خالف حكمه
يعني واذا خالفتم بعصياني باتباع ما شاء الله مني وحكم به علي من الكفر هل لي

ارادة

ارادة ومقدرة على مخالفة ما حكم به علي اي قضاه واراده فلا اختيار لي في ذلك
انما المختار له وخالق الاختيار فيّ هو سبحانه وتعالى فكيف يعذبني على ذلك
نقول له في جوابه نعم لا اختيار لك في ذلك لكن لا يسئل عما يفعل وهم المسئو لرد
كما علمت وايضا نقول له من اين لك ان الله حكم وقضى عليك بدوام الكفر حتى تقول لا
اختيار لي في مخالفته هل كان لك علم بذلك قبله فلعلك تقول لا فمن هنا اخذت
لان مقتضى عدم علمك بذلك قبله انك تمتثل امره سبحانه ونهيه على لسان
نبيه فلتسلم تسلم قال الشيخ الونائي في شرحه على الجوهرة نقلا على العارف بالله
تعالى سيدي على الخواص ان ابليس حاج ربه تعالى فقال له يا ربي انت الذي قضيت علي
بالامتناع من السجود لادم فلم بعدتني من رحمتك وكيف تواخذني بذنب قدرته
علي قبل ان اخلق فقال له الحق سبحانه وتعالى متى علمت اني قدرت عليك الاباية
عن السجود هل كان لك علم بذلك قبل امتناعك فقال لا فقال الله له بذلك اخذتك
اه رحمه الله تعالى وقوله فيا ايها فاشفوا بالبراهين علتي قد شفيناها لك بالادلة
والبراهين والله المستعان على المعتزلة والقوم الكافرين هذا ولا يخفى ان المقصود
هذا الناظم يودى باقل من هذه الابيات التي فيها تطويل من غير كبير فايدة كما
علمت فان قلت ما الفرق بين القضا والقدر السابقين قلت ان القضا في اللغة
له معان منها البيان والصنع والفراغ والادا والانها اي الاعلام والحكم وهو
اما ان يراد بها الامر فح يرجع الى صفة الكلام واما ان يراد به العلم وهو الاوجه
كما نص عليه الكمال ابن الهمام في مسايرته وعبارة الشيخ السحيمي في شرحه على شرح
الشيخ عبد السلام على جوهرة والده والقضا لغة الحكم والبيان والصنع ومنه فقضاهن
سبع سموات في يومين والفراغ فيقال قضا حاجته وضربه فقضى عليه في قتله
كانه فرغ منه والادا ومنه فقضى دينه والاعلام والانها ومنه وقضينا الى
بني اسرائيل في الكتاب وقضينا اليه ذلك الامر اي انهيناه اليه وابلغناه ذلك انتهت
وعبارة البيضاوي في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة واذا قضى امرا فانما يقول
له كن فيكون اي اراد شيئا واصل القضا اتمام الشيء قولا كقوله تعالى وقضى
ربك او فعلا كقوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين واطلق على تعلق الارادة
الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه انتهت لكن كان الاولى والمناسب له ان
يقول واطلق على الارادة المتعلقة بوجود الشيء من حيث انها توجبه وان القدرة

في اللغة له معان منها ما اشار اليه المصـ اللقاني في شرحه على جوهرته بقوله القدر
بتحريك الدال وتسكينها مصدر قدرت الشيء بفتح الدال مخففة اذا احطت بمقداره اهـ
ويقال في القدر تقدير من قدر المشدد والاسم القدر بفتحتين قال في المصباح قدرت
الشيء قدرا من باب ضرب وقتل وقدرته تقديرا بمعنى والاسم القدر بفتحتين اهـ قال
الشيخ علي الاجهوري في حاشية الرسالة كما نقله عنه الشيخ العدوي في حاشيته على
عبد السلام ما نصه الاحاطة والعلم قيل مترادفان وقيل غير مترادفين فالمتعلق
بالمحسوسات علم واحاطة والمتعلق بغيرها علم وليس باحاطة ثم ان الاحاطة تشعر
بالمكان اهـ رحمه الله تعالى ومن معانيه لغة ما اشار اليه في المختار والمصباح وهو
القدر في الاصل مصدر يقال اذا وافق الشيء الشيء جاء على قدره بفتح الدال وقال
الله تعالى وما قدروا الله حق قدره اي ما عظموه حق تعظيمه ويقال قدر الشيء بفتح
الدال واسكانه مبلغه قال الزمخشري واخذ بقدر حقه بفتح الدال واسكانها اي
بمقداره وهو ما يساويه وقرا بقدر الفاتحة بفتح الدال واسكانها اي بمقدارها
وقدر الله بفتح الدال واسكانها ما يقدره من القضا اهـ واما معنى القضا والقدر
في اصطلاح علماء التوحيد الاشعرية فهو ما ذكره العلامة ابن حجر في شرحه على
الاربعين النووية وعبارته في هذا الشرح نصها والقضا عند الاشعرية ارادته
الازلية المتعلقة بالاشيا على ما هي عليه فيما لا يزال والقدر ايجاده اياها
على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وافعالها او القضا علمه ازلا بالا
شيا على ما هي عليه والقدر ايجاده اياها على ما يطابق العلم انتهى رحمه الله
تعالى قال سيدي علي الاجهوري في شرحه على مختصر البخاري لابن ابي جمرة وقد
نظمت معنى القضا والقدر على مذهب الاشعرية على ما قاله شيخ شيوخنا
ابن حجر الهيتمي في شرحه على الاربعين فقلت

ارادة الله مع التعلق ، في ازل قضاؤه محقق
والقدر الايجاد للاشيا على ، وجه معين اراده علا
وبعضهم قد قال معنى الاول ، العلم مع تعلق في الازل
والقدر الايجاد للامور ، على وفاق علمه المذكور

اهـ رحمه الله تعالى والضمير في قوله وبعضهم عايد على الاشعرية نعم قال
بعض الاشعرية كالنووي القدر هو العلم القديم وستعلمه ايضا مما بعد واما في

اصطلاح

اصطلاحي علما التوحيد الماتريدية فهو ما نظمته تذييلا لنظمه بقولي

وذا الذي للاشعرية انتهى • اما الذي للماتريدي فاعلما
ان القضا الفعل مع احكام • والقدر العلم القديم السامي

ويوخذ ذلك ايضا من مواد الجوهرة كالمصـ في شرحه عليها حيث قال في هذا الشرح
القضا لغة الحكم وعرفا عند الماتريدية الفعل مع زيادة احكام وقال بعض الا
شعرية القضا ارادة الله تعالى الازلية المتعلقة بالاشيا على ما هي عليه فيما
لا يزال اهـ وذكر قبل ذلك معنى القدر لغة وقد علمته وذكر ان معناه في اصطلاح
الاشعرية ايجاد الله تعالى الاشيا على وجه مخصوص على طبق ما سبق به علمه تعالى
وذكر ما يفيد ان معناه في اصطلاح الماتريدية وبعض الاشعرية كالنووي علمه
تعالى القديم المحيط بالاشيا اهـ رحمه الله تعالى وقوله في النظم ارادة الله مع
التعلق وقوله وفيه العلم مع تعلق لا يقتضي ان القضا مركب من الارادة والتعلق
او العلم والتعلق لان مراده الارادة المتعلقة اذ لا تخصيص الكاينات ببعض ما يجوز
عليها على طبق علمه تعالى والعلم المتعلق ازلا بوجود الاشيا لكن لضيق النظم
قال ذلك رحمه الله تعالى ومما يدل على ذلك كلام العلامة السيد الشريف في شرحه
على المواقف للعضد وستعلمه وكلام العلامة ابن حجر في شرحه على الاربعين النووية
وقد علمته وهو حاصل هذا النظم كما علمت هذا وقد علمت ان تعريف الماتريدية للقدر
بالعلم هو تعريف بعض الاشاعرة للقضا بالعلم وان تعريف الماتريدية للقضا بالفعل
مع زيادة احكام هو تعريف الاشاعرة للقدر بالايجاد للاشيا فان فعل الله مع
زيادة الاحكام هو ايجاده للاشيا كما علمت وهذا معنى قول بعض المحققين قد
تعاكس التعريفان للقضا والقدر عند الاشاعرة والماتريدية اهـ قال شيخنا الا
في رسالة انا انزلناه والقضا والقدر نظير الفقير والمسكين والظرف والجار
والمجرور اهـ قال الكمال ابن شريف في شرحه على المسايرة للكمال ابن الهمام عقب
قوله فيها نقلا عن بعضهم القضا علمه تعالى القديم الاشيا ازلا والقدر ايجاده
تعالى بقدرته الازلية ما تعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم
بوجوده ما نصه فان قيل رجوع القضا الى العلم طريق الفلاسفة واما الاشاعرة
فطريقتهم رجوع القضا الى الارادة والقدر الى الخلق كما قرره السيد في شرح المواقف
فقال اعلم ان قضا الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالا شيا

على ما هو عليه فيما لا يزال وقدره وايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير
معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضا عبارة عن علمه بما ينبغي
ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم
بالعناية التي هي مبدا لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه حتى
تكون على احسن النظام واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني
باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضا قلنا رجوع القضا الى العلم على الوجه
الذي قلناه من طريق الاشاعرة ايضا وهو مغاير لطريق الفلاسفة المذكور فرجوعه
الى العلم عند الاشاعرة على منوال رجوعه الى الارادة المذكورة في شرح المواقف
بان يقال القضا عبارة عن علمه تعالى ازلا بوجود الاشيا على ما هي عليه فيما
لا يزال وقدره ايجاده اياها على وجه يطابق تعلق العلم بها كما قيل في رجوع
القضا الى الارادة انه ارادته تعالى الازلية الى اخر ما نقلنا عن شرح المواقف
اهـ رحمه الله تعالى اذا علمت ما تلوته عليك من معنى القضا والقدر عند الا
شعرية والماتريدية نقلا له عن الائمة المتقدمة تعلم ان ما قاله بعضهم
فيه مما يخالفه لا يعول عليه نعم قد يراد بالقضا والقدر لغة واصطلاحا معنى
واحد وهو اما العلم او الخلق والايجاد للامور او الارادة او المقضي والمقدور
وممن ارادهما العلم العلامة بن حجر العسقلاني فانه قال في شرحه للبخاري قضا
الله تعالى هو الحكم بالكليات على سبيل الاجمال في الازل والقدر هو الحكم بالجز
ئيات التي لتلك الكليات على سبيل التفصيل في الازل انتهى رحمه الله تعالى
فاراد بالحكم هنا العلم كما هو ظاهر وممن اراد بهما الايجاد بعض المحققين حيث
قال قضا الله وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ مجملة وقدره وجودها
في الاعيان منفصلة فان مراده بالوجود الايجاد كما هو ظاهر ويحتمل ان يريد
به العلم وممن نص على ان المراد بالحكم وبالوجود هنا اي في تفسير القضا والقدر
العلم الكمال ابن الهمام في مسايرته وقال سيدي علي الاجهوري في شرحه على
مختصر البخاري لابن ابي جمرة نقلا عن ابن ابي شريف ما نصه الارادة والمشيئة
والحكم والقضا الفاظ مترادفة عند الاشاعرة ومعنى جميعها صفة تقتضي
تخصيص الممكن باحد اوصافه من وجود او عدم او غيرهما اهـ رحمه الله
تعالى وممن اطلقهما على الايجاد وعلى المقضي والمقدور وهما بهذا المعنى

لا يتعين وجوب الرضا بهما العلامة ابن حجر في كتابه اسنى المطالب كما نقله عنه
الشيخ السحيمي في حاشيته على دلائل الخيرات وعبارته في هذه الحاشية فائدة
من المهم الفرق بين القضا والقدر فانه قد اشكل فالقضا ايجاد الله جميع المخلوقات
في اللوح والتقدير ايجادها في الاعيان ولذلك قال تعالى وخلق كل شيء فقدره
تقديرا اي ابرزه على ما سبق في علمه في الوجود الخارجي على طبق الوجود العلمي وقد يطلق
القضا على المقضي نفسه كما في حديث البخاري اللهم اني اعوذ بك من درك الشقا وسو
القضا وهو بهذا المعنى لا يجب الرضا به مطلقا بل قد يجب ان وجب ويندب ان ندب
ويباح ان ابيح ويكره ان كره ويحرم ان حرم فمن قضي عليه بمعصية ان لاحظها
من حيث كونها كسبه لزمه ان يكرهها او من حيث كونها قضا الله وخلقه لزمه ان
يرضى بها لئلا يسفه الربوبية بقوله لم فعل هذا بي وانا لا استحقه ونحوه افاده
ابن حجر في كتابه اسنى المطالب انتهت وقوله في النظم المتقدم والقدر الايجاد للاشيا
ثم اعلم ان الايجاد الذي هو صفة فعل تعلقه القدرة عند الاشعرية الذي هو
حادث والتكوين عند الماتريدية الذي هو صفة فعل كما في رسالة شيخنا الامير
وعبارته في هذه الرسالة وقدره تعالى ايجاده على وفق قضائه الذي هو اي الايجاد
تعلق القدرة عند الاشعرية الذي هو حادث اي متجدد والتكوين عند الماتريدية الذي
هو صفة معنى ثامنة زائدة على السبعة المشهورة انتهت وقولي في نظمي المتقدم ان القضا
الفعل مع احكام اعني ان قضا الله تعالى هو ايجاده للاشيا مع الاحكام والاتقان
وهذا القيد لبيان الواقع لان فعله تعالى لا يكون الا محكما متقنا فالقضا صفة
فعل عند الماتريدية وصفة الفعل عندهم قديمة وسموها التكوين واما عند الا
شعرية فهي حادثة كما تقدم وممن تكلم على صفة الفعل عند الماتريدية والا
شعرية شيخنا الشيخ الامير في حاشيته على شرح عبد السلام على جوهرة والده و
عبارته في هذه الحاشية عند قول الشرح المذكور والقدرة عرفا صفة ازلية
يتاتى بها ايجاد كل ممكن واعدامه على وفق الارادة نصها هنا قول الاشاعرة
وقالت الماتريدية الايجاد بالتكوين وهو عندهم صفة ذاتية قديمة وان
كان المكون حادثا ويسمونه باعتبار متعلقات بصفات الافعال من خلق ورزق
واماتة واحيا وذهب بعض مشايخ ما وراء النهر الى ان كل واحد من هذه صفة
مستقلة قال السعد وفيه تكثير للقدما جدا ووظيفة القدرة عندهم قال الخيالي

بجعل الممكن قابل الوجود فرد بان قبوله لذاته واجب بان الذاتي القبول الامكاني
والمراد هنا الاستعدادي القريب من الفعل والحق كما قال السعد انه لا دليل على هذا
فليس الا القدرة وتعلقاتها المتجددة وهذا معنى قولهم صفات الافعال قديمة
عند الماتريدية حادثة عند الاشاعرة فالخلف حقيقي على الوجه السابق وهو الظاهر
من كلام المحققين وقيل لفظي فالاشعري نظر لنفس الافعال والماتريدي لاستحقاقها
ومبدئها وفي كلام ابي حنيفة كان تعالى له الربوبية ولا مربوب والخالق ولا مخلوق
فاخلف في فهمه على ما عرفت انتهت وقوله ويسمونه باعتبار متعلقاته اي اثاره
كالوجود والموت والصورة وقوله وفيه تكثير للقدما جدا اي ولم يقم عليه دليل
والا فتكثير القدما لا مانع منه اذا كانت صفات للذات الواحدة وقوله والحق
كما قال السعد انه لا دليل على هذا فليس الا القدرة وتعلقاتها المتجددة يعني والا
رادة وتعلقاتها ولذا قال بعض المحققين والحق ان القدرة والارادة بمجموعهما هما
اللذان يتعلقان بوجود الاثر وتخصيصه ولا حاجة معهما الا صفة اخرى اه
وهذا مذهب المحققين من الاشاعرة وبعض الماتريدية قالوا والتكوين كالاحيا والا
ماتة من الاضافات والاعتبارات العقلية وليس صفة حقيقية قديمة قايمة
بذاته تعالى خلافا للبعض الاخر من الماتريدية وستعلم ايضاح ذلك مما بعده
وقوله والماتريدي لاستحقاقها اي استحقاق الله لها فان هذا الاستحقاق قديم
وقوله ومبدئها وهو القدرة وستعلم ايضا التوفيق بين الاشعرية والماتريدية
في صفة التكوين بما اذكره لك بعد وقوله وفي كلام ابي حنيفة كان تعالى له
الربوبية ولا مربوب الخ يتضح لك ذلك في اثنا عبارة المسايرة وقوله وظيفة
القدرة عندهم قال الخيالي بجعل الممكن قابل الوجود فيه اشارة الى الفرق بين
القدرة والتكوين عندهم كما اوضح ذلك وغيره استاذنا الشيخ الدردير في
شرحه على خريدته فقال في هذا الشرح وصفات الافعال كالاحيا
والاماتة والخلق والرزق والتصوير حادثة عند الاشعرية لانها عندهم
عبارة عن تعلق القدرة بالمقدور واما عند الماتريدية فهي قديمة ومجموعها عند
محققيهم عبارة عن صفة واحدة تسمى بالتكوين قايمة بذاته تعالى لكونها صفة
معنى كالقدرة والارادة يتاتى بها وجود الاشيا على وفق الارادة والفرق
بينها وبين القدرة ان القدرة عندهم بها صحة التاثير في الممكن والتكوين به

وجود الاشيا وحاصله انه لا يصح ان يكون مبدا لوجود القدرة لان اثرها صحة الفعل
والترك من الفاعل فيكون نسبتها الى الطرفين على السوا فلا بد من صفة اخرى بها
الصدور وهي التكوين فهي ليست لتعلق التنجيزي للقدرة حتى تكون حادثة وجا
والجايز انما هو الحدوث وعدمه لا لايجاده فانه قديم لكونه صفة ذاته وجملة
القول في ذلك ان الايجاد والخلق والرزق والاحيا والاماتة والانشا والاشعار
والتصوير الى غير ذلك عند الاشعرية صفات حادثة لانها اضافات واعتبارات
بين القدرة والمقدور وعند الماتريدية قديمة لانها صفة ازلية بها صدور العالم
وكل جزء من اجزائه وتسمى تكوينا لكن ان تعلقت بوجود الشيء سميت ايجادا وخلقا
او بموته سميت اماتة او بصورته سميت تصويرا وهي زائدة على القدرة والارادة فالارادة
بها التخصيص والقدرة هي القوة على فعل الشيء او تركه ونسبة الامرين اليها
على السوا فليس بها صدور الاثر وانما بها قبول الصدور فهي مبدا القبول الصدور و
التكوين مبدا لنفس الصدور ولوا المحققون من الاشاعرة على انه ليس في الازل الا
مبداء الايجاد والاشقا والاسعاد وغير ذلك ولا دليل على صفة اخرى سوى
القدرة والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على
السوى لكن مع انضمام الارادة بتخصيص احد الجانبين اه رحمه الله تعالى وتوضيح
هذا المقام ان تقول صفات الافعال كالتخليق والترزيق والاحيا والاماتة
عند الحنفية كلها قديمة لا هو ولا غيره كصفات الذات وعند الاشعرية كلها حادثة
فقبل الخلق والرزق لا يكون خالقا ورازقا عند الاشعرية على ما يقتضيه
حكم اللغة وعندهم يكون خالقا ورازقا كما يطلق على العالم بالحياكة القادر عليها
حياك وان لم توجد منه الحياكة على ما ستعمله عن الشارح ابن ابي شريف فانتظر
قال العلامة الكمال بن الهمام الحنفي في مسايرته اختلف مشايخ الحنفية والاشاعرة
في صفات الافعال والمراد بها صفات تدل على تاثير وتلك الصفات لها اسماء غير
اسم القدرة نسميها بها باعتبار اثارها والكل يجمعه اسم التكوين بمعنى انها كلها
مندرجة تحته وصادق على كل منها فاذا كانت تلك الاثر مخلوقا فالاسم
الدال على الصفة الخالق والصفة الخلق او كان ذلك الاثر رزقا فالاسم الدال
على الصفة الرازق والرزاق والصفة الرزق والترزيق او كان ذلك الاثر
موتا فالاسم الدال على الصفة المميت والصفة الاماتة فادعى متاخرو الحنفية

من عهد ابي منصور الماتريدي الى الآن ان هذه الصفات الراجعة الى صفة التكوين
صفات قديمة زايدة على الصفات المتقدمة اى المعانى والمعنويات وليس فى كلام ابى
حنيفة واصحابه المتقدمين تصريح بذلك سوى ما اخذه المتأخرون من قوله رضى الله
تعالى عنه كان تعالى خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق وذكر هولا المتأخرون
لما ادعوه من قدم الصفات الراجعه الى التكوين وزيادتها اوجها من الاستدلال و
الاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على فصولها اى تفاصيلها سوى صفة القدرة
باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق و
الترزيق تعلقها بايصال الرزق وما ذكره مشايخ الحنفية فى معنى التكوين الذى هو
عندهم لفظ يجمع صفات الافعال من انه صفة تدل تاثير لاينفى هذا الذى قاله الاشاعرة
ولايوجب كون صفة التكوين على فصولها صفة اخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقه
بذلك ولايلزم فى دليل لهم من الادلة التى استدلوا بها نفى ما قاله الاشاعره وايجاب
كون التكوين صفة اخرى واما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر اذ لم يثبت التصريح
به عن احد منهم بل فى كلام الامام ابى حنيفة نفسه رضى الله عنه ما يفيد ان ذلك
على ما فهم الاشاعرة من هذه الصفات على ما نقله عنه الطحاوى فانه قال نقلا عنه
ما نصه وكما كان تعالى بصفاته ازليا كذلك لايزال عليها ابدا ليس منذ خلق الخلق
استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم البارى له معنى الربوبية ولا مربوب
ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما انه محيي الموتى استحق هذا الاسم قبل احيايهم كذلك
استحق اسم الخالق قبل انشايهم ذلك بانه على كل شئ قدير اه فقوله ذلك بانه
على كل شئ قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فافاد ان معنى الخالق
قبل الخلق استحقاقه اسمه فى الازل بسبب قيام قدرته تعالى عليه فاسم الخالق ولا
مخلوق فى الازل لمن له قدرة الخلق فى الازل وهذا هو ما يقوله الاشاعرة لا خلافه
والله الموفق اه ما قاله العلامة ابن الهمام فى مسايرته لكن ينبغى ان اذكر لك
ما ذكره العلامة الكمال ابن ابى شريف الشافعى فى شرحه على هذه المسايرة لما فيه من
الفايدة فاقول عبارته فى هذا الشرح قوله اوجها من الاستدلال منها وهو عمدتهم
فى اثبات هذا المدعى ان البارى تعالى مكون الاشياء اى موجدها ومنشيها اجماعا
وكونه مكون الاشياء بدون صفة التكوين التى المكونات اثار تحصل عند تعلقها بها
محال ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التى بها يحصل الاثر كالعالم بلا

علم ولابد ان تكون صفة التكوين ازلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وقد
اجيب بان استحالة وجود الاثر بدون الصفة انما يكون فى الصفات الحقيقية كالعلم و
القدرة ولانسلم ان التاثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى
الاثر فلا يكون الا فيما لايزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة الى صفة
زايدة عليهما ومنها وجوه اخرى فى الاستدلال مقررة مع الاجوبة عنها فى المطولات
وقوله فالتخليق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق تعلقها بايصال
الرزق كان اللايق الجريان فيهما على منوال واحد وكذا فى غيرهما من فصول صفة
التكوين كان يقال على المنوال الاول والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلقها بايصال
الرزق وعلى المنوال الثانى فالتخليق تعلق القدرة بايجاد المخلوق والترزيق تعلقها
بايصال الرزق وهذا هو اللايق بطريق الاشاعرة لانهم قايلون بان صفات الا
فعال حادثة لانها عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات حادثة واعلم
ان اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل
وكذا الرازق ونحوه واما فى قول ابى حنيفة كان خالقا قبل ان يخلق ورازقا
قبل ان يرزق فمن قبيل اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر فى
مبادى اصول الفقه وقد وقع فى البحر للزركشى ان اطلاق الخالق والرازق ونحوهما
فى حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وان قلنا صفات الفعل من الخلق و
الرزق ونحوهما حادثة وفيه بحث لان قوله وان قلنا الخ ممنوع عند الاشعرية القايلين
بحدوث صفات الافعال انما يلايم كلامه الماتريدية القايلين بقدمها فان قيل لو كان
مجازا لصح نفيه وقلنا ليس خالقا فى الازل وهو امر مستهجن لايقال مثله قلنا استهجانه
والكف عن اطلاقه ليس من جهة اللغة بل من جهة الشرع ادبا وكلامنا فى الاطلاق لغة
ولا يخفى انه لا يقال انه تعالى اوجد المخلوق فى الازل حقيقة لانه يودى الى قدم المخلوق
وهو باطل انتهت رحمه الله تعالى وقول الكمال ابن ابى شريف فى عبارته السابقة و
على المنوال الثانى فالتخليق تعلق القدرة بايجاد المخلوق الى اخره ولذا قال فى حاشيته
على شرح عقايد النسفى قوله والتحقيق فيه اشارة الى انه لا دليل للحنفية على ان التكوين
صفة مغايرة لصفتى القدرة والارادة فان صفة التكوين على فصولها ليست الا نفس
صفة القدرة فتعلقها بايجاد المخلوق تخليق وبايصال الرزق ترزيق وبحصول
الحياة احياء وبالموت اماته وهكذا وهذا هو قول الاشعرية غير ان التعلق عند

الأشعرية نوعان تعلق ازلى ويسمونه المعنوى هذا ثابت ازلا وباعتباره يكون
التكوين عندهم اى الحنفية ازليا مع رجوعه الى صفة القدرة وتعلق تنجيزى
وهو حادث وباعتباره تقول الأشعرية ان صفات الأفعال حادثة وقد وقع
فى كلام الامام ابو حنيفة ما يوافق الأول كما نقله الطحاوى عنه اه رحمه الله تعالى
وبقى لهذا المقام تتمة ذكرها العلامة المرعشى فى كتابه نشر الطوالع وعبارته
فيه بتمامها نصها البحث الخامس فى التكوين قال بعض الحنفية منهم ابو منصور
الماتريدى التكوين صفة قديمة زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى انما
امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فقد جعل الله تعالى قوله للشئ كن مقدما
على كون الحادث اعنى وجوده والمراد بان يقول له كن فيكون تعلق التكوين ومعنى
التكوين مبدا اخراج المعدوم من العدم الى الوجود فاذا تعلق التكوين بالحياة يسمى
احيا وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فرجع
الكل التكوين وانما تتعدد هذه الأسما بتعدد التعلقات اقول فظهر ان الشيخ ابا
منصور يؤول القول بكن بتعلق التكوين فالمعنى انما امره اذا اراد شيئا ان يتعلق
به تكوينه فيكون والمحققون من المتكلمين على انه اى التكوين من الاضافات والاعتبارات
العقلية ونظيره كون الصانع تعالى قبل كل شئ ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا
لنا فقالوا التكوين تعلق الارادة بالانشا وقالوا الدليل انما يقوم على ان للتخليق و
الترزيق والاماتة والاحيا وغيرها مبدا حاصلا فى الأزل ولا يدل على ان ذلك
المبدا صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان قلت القدرة نسبتها الى وجود المكون
وعدمه على السوا صالحة لكونها مبداء لكل من الجانبين فكيف ترجيح كونها مبداء
لاحد الجانبين فكيف ترجيح كونها قلت نعم لكن مع انضمام الارادة مخصص احد
الجانبين قال الأصفهانى والحق ان القدرة والارادة مجموعتين هما اللذان يتعلقان
بوجود الأثر وتخصيصه ولا حاجة معهما الى اثبات صفة اخرى تسمى بالتكوين
وقالوا اى مثبتو التكوين ان التكوين غير القدرة لان القدرة اثرها صحة الشئ
اى امكانه والصحة لا تستلزم الكون اى الوجود فلا يكون الكون اثر للقدرة بل اثر
للتكوين فثبت المغايرة بينهما واجيب بان اثر القدرة الكون لا الامكان لان
الامكان مقتضى ذات الممكن وما كان ذاتيا للشئ لا يكون عن الغير ولان الامكان
علة لكون الشئ مقدورا فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذاك غير مقدور لانه

واجب

واجب او ممتنع فثبت ان الامكان يعتبر مقدما على تعلق القدرة فلا يكون اثرا
للقدرة وانما تؤثر القدرة فى الكون غاية ما فى الباب ان تاثير القدرة مشروط
بتعلق الارادة والحاصل ان كلا من الفعل والترك يصلح اثرا للقدرة ويحتاج
صدور احدهما بعينه الى مخصص هو تعلق الارادة بذلك فلا حاجة الى مبدا
غير القدرة انتهت رحمه الله تعالى وقوله والمحققون من المتكلمين وهم الأشاعرة
جميعهم وبعض الماتريدية على انه اى التكوين من الاضافات والاعتبارات العقلية
المخروج يكون معنى الآية انما امره اذا اراد شيئا ان تتعلق به قدرته فيكون وما
ما نقله شيخ زاده فى مؤلفه الذى سماه بنظم الفرايد وجمع الفوايد على الأشعرى و
اتباعه من ان وجود الاشيا بكلمة كن فغير ظاهر ولعل هذا النقل عنهم غير صحيح
وعلى فرض صحته يكون قولا للاشعرى مرجوعا عنه كيف وقد نص علما التوحيد
اشعرية وماتريدية فى كتبهم كالمواقف والمقاصد والمسايرة والكبرى والصغرى
والجوهرة على ان وجود الاشيا بتاثير القدرة والتكوين على ما علمت ولم يقولوا
بكلمة كن والمفسرون قالوا ليس المراد من كن فيكون صدور امنه تعالى للكائنات
بلفظ كن فيكون لانه غير معقول وان قاله بعضهم وسيتضح لك ذلك غاية
الاتضاح مما انقله لك عن الأئمة على الأثر والحاصل ان المراد من قوله تعالى
ان يقول له كن فيكون تعلق القدرة بالشئ الممكن فيكون اى يحدث ويبرز حالا
من غير توقف على شئ ما على ما قاله الأشعرية وبعض الماتريدية او تعلق
التكوين بالشئ الممكن فيكون على ما قاله البعض الأخر من الماتريدية على
ما علمت وعلى كل من هذين القولين ففى هذه الآية استعارة تمثيلية كما نبه
عليها فيها المفسرون والشيخ السنوسى فى شرحه على الجزايرية كما نقله عنه فيه
الشيخ الملوى فى حاشيته على الشيخ عبد السلام والشيخ العدوى فى حاشيته عليه
وعبارة الثانى فى هذه الحاشية نصها قوله انما امره اذا اراد شيئا اى يفعل
فهو فى التعليق التنجيزى فقط قال الامام السنوسى فى شرحه على الجزايرية
فى هذه الآية اى شانه فى ايجاد الكائنات وطواعيتها لقدرته من غير علاج
ولا تعب ولا تغير لذاته ولا لصفة من صفاته البتة اذا اراد وجودها ان
يكون فى ذلك بمثابة ما لو لم يصدر منه تعالى لها على سبيل الفرض والتقدير
سوى مجرد امرها بان توجد فاجابت بان وجدت لنفسها على حسب ما اراد منها

من بطئ او تعجيل وليس المراد من ذلك ما يفهم من الكلام من صدور امر منه للمكونات
بلفظ كن اذا اقتضاه امر من المعدوم واجابته بامتثال ذلك في حال العدم مما لا يعقل
وانما الكلام خرج مخرج الاستعارة التمثيلية على حسب ما فسرناه والله تعالى اعلم
انتهت وتامل في قوله بحسب ما اراد منها من بطئ او تعجيل تعلم وقد اجرى الاستعارة
التمثيلية في هذه الاية الشيخ عباده في حاشيته على شرح عبد السلام فقال في هذه
الحاشية قوله ان يقول له كن الخ فيه استعارة تمثيلية شبه حال الله تعالى من حيث
انه متى تعلقت ارادته بشئ يبرز حالا بحال شخص تلفظ بقوله كن فيحصل قوله ذلك
يحصل الاثر حالا اي يبرز من العدم الى الوجود لكن حال الشخص ليست موجودة
في الخارج فهو تشبيه على سبيل الفرض وانما احتجنا لذلك لان الله سبحانه لا يامر المعدوم
بقوله كن بل هو مستحيل اه رحمه الله تعالى ولكن ان تجعل المشبه به حال الله تعالى عند
قوله فرضا لشئ كن فيكون وهذا هو المناسب لكلام الشيخ السنوسي المتقدم كما هو
ظاهر وتقريب هذه الاستعارة على هذا الوجه ان تقول شبه حال الله عند
تعلق قدرته بشئ يبرز حالا بحاله تعالى عند قوله فرضا للشئ كن فيكون بجامع سرعة
الحصول في كل واستعير اللفظ المركب الدال على المشبه به للمشبه وعبارة البيضاوي
في تفسير قوله في سورة البقره واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون نصها من كان
التامة بمعنى احدث فيحدث وليس المراد به حقيقة امر وامتثال بل تمثيل حصول ما تعلقت
به الارادة بلا مهلة بطاعة المامور المطيع بلا توقف انتهت قال الشهاب الخفاجي
في حاشيته عليه قوله بل تمثيل الخ فانه شبهت الحالة التي تتصور من تعلق ارادته
تعالى بشئ من المكونات وبسرعة ايجاده اياه بحالة امر الامر النافذ تصرفه في
المامور المطيع الذي لا يتوقف في الامتثال فاطلق على هذه الحالة ما كان يستعمل
في تلك من غير ان يكون هنا امر وقوله اه رحمه الله تعالى وعبارة اسماعيل
حقي في تفسيره روح البيان لقوله تعالى في سورة يس انما امره اذا اراد شيئا ان
يقول له كن فيكون انما امره اي شانه تعالى اذا اراد شيئا اي وجود شئ من
الاشيا ان يقول له كن اي ان يعلق به قدرته فيكون اي يحدث من غير توقف
على شئ اخر اصلا وهذا تمثيل لتاثير قدرته تعالى فيما اراده بامر الامر المطاع
للمامور المطيع في سرعة الحصول من غير توقفه على شئ ما لانه لا وجه لحمل
الكلام على الحقيقة اذ ليس هناك قول ولا امر ولا مامور لان الامر ان كان حال

وجود

وجود المكون فلا وجه للامر وان كان حال عدمه فكذلك اذ لا معنى لان يخاطب
ويؤمر المعدوم بان يوجد بنفسه قال النقشبندي والتعقيب في فيكون انما نشا من العبارة والا
فلا تاخير ولا تعقيب في سرعة نفوذ قضائه سبحانه اه وفي التاويلات النجمية يشير
الى ان الارادة الازلية كما تعلقت بالمكونات تعلقت القدرة الازلية بها على وفقها
باشارة امر كن فيكون الى الابد ما شاء في الازل اه فان قلت ارادته تعالى قديمة
فلو كان القول قديما صار المكون قديما قلت تعلق الارادة حادث في وقت معين
وهو وقت وجود المكون في الخارج والعين فلا يلزم ذلك انتهت رحمه الله تعالى ثم
حمل بعض المفسرين على الحقيقة وهو ضعيف وغير ظاهر ولذا حكاه شيخ زاده في حاشيته
على تفسير البيضاوي بقيل وعبارته في هذه الحاشية بتمامها وان كان بعضها معلوما
مما تقدم لزيادة الفائدة عند تفسيره لقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له
كن فيكون بقوله انما امره انما شانه اذا اراد شيئا ان يقول له كن اي تكون فيكون
فهو يكون اي يحدث وهو تمثيل لتاثير قدرته في مراده بامر المطاع للمطيع في حصول المامور مور
من غير امتناع وتوقف وافتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة قطعا لمادة الشبهة وهو
قياس قدرة الله تعالى على قدرة الخلق ونصبه ابن عامر والكسائي عطفا على يقول
نصها قوله وهو تمثيل الخ يعني ان حقيقة الحال ان شانه تعالى اذا اراد شيئا ان يكونه
بقدرته وارادته فيكون من غير توقف وامتناع وليس هناك قول كن للامر بالتكوين
لان الامر بالتكوين ان كان حال وجود المكون فلا وجه للامر وان كان حال عدمه
فكذلك اذ لا معنى لانه يامر المعدوم بان يوجد بنفسه الا ان خرج الكلام على طريق الا
ستعارة التمثيلية بان شبه تاثير قدرة الله تعالى في المراد من غير توقف وامتناع ومن
غير مزاولة عمل واستعمال آلة بامر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف
فالمستعير قوله كن فيكون من امر المطاع للمطيع لتاثير قدرته في المكون وليس هناك
قول ولا امر ولا مامور حقيقة وانما هو وجود الاشيا بالتكوين مقرونا بالعلم والقدرة
والارادة وقيل جرت سنة الله تعالى في تكوين الاشيا بان يقول هذه الكلمة والمعنى
يقول له احدث فيحدث عقيب هذا الكلام فيكون الكلام على الحقيقة وقوله قطعا
لمادة الشبهة علة لقوله وهو تمثيل وقوله عطفا على يقول والجمهور على رفع
قوله فيكون بنا على انه في تقدير فهو يكون على ان يكون جملة اسمية معطوفة
على اسمية مثلها وهي قوله امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن انتهت رحمه

٢٩

الله تعالى

وكان الفراغ من تاليف هذا الكتاب هذه الرسالة في خمسة من جمادى الاخر التى
هى من شهور سنه ١٢٦١ الف ومايتين وواحد وستين من هجرة افضل الأنبيا والمرسلين
فنسأل الله حسن العاقبه والموت على الأسلام متوسلا في ذلك بجاه من هو كريم الب[illegible]
ختام واله وصحبه الكرام ومن تبعهم في المبدا والختام امين وصلى الله على
سيدنا محمد الأمين وعلى اله وصحبه اجمعين وكان الفرغ من كتابه هذه النسخة
يوم الثلاثه المبارك واحد وعشرون من ذى الحجه سنه ١٢٨٧ الف ومايتين وسبعة
وثمانين من الهجرة النبويه على صاحبها افضل الصلاة والسلام على يد كاتبها الفقير
الى الله تعالى محمد حسن ابن رسول الشافعى مذهبا غفر الله له ولوالديه ووالد
والديه ووالديهم وللمسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات
الأحياء منهم والأموات انه سميع قريب
مجيب الدعوات يا رب العالمين
وصلى الله على سيدنا محمد
النبى الأمى وعلى
اله وصحبه
وسلم
امين



١٧ ٢٩ ٢٧